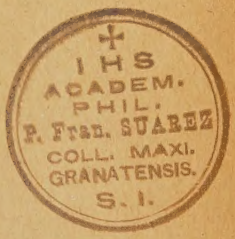
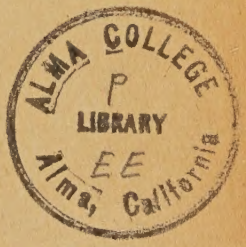
ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS

REVISTA TRIMESTRAL

ESCRITA POR PADRES DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS

TOMO V.—1926.—NÚMERO 17





CON LICENCIA DE LA AUTORIDAD ECLESIÁSTICA

MADRID (8)

REDACCIÓN: ALBERTO AGUILERA, 25, TELÉFONO 332-J
ADMINISTRACIÓN: PLAZA DE SANTO DOMINGO, 14, TELÉFONO 3210-M.
APARTADO DE CORREOS 8.001

29619

V.5
1926

RESERVADOS LOS DERECHOS DE PROPIEDAD LITERARIA

EDITORIAL IBERICA.—Alburquerque, 12.—Teléf. 403-J.

LA RESURRECCIÓN DE CRISTO EN EL MAGISTERIO DE SAN PABLO

Basta la lectura de las cartas de San Pablo y de la segunda parte del libro de los *Hechos Apostólicos* para convencerse de la suma importancia que la resurrección de Jesucristo tiene en la predicación y en los escritos del Apóstol de las Gentes. Casi todas las páginas que escribió están iluminadas por el resplandor de la gloria que transformó la humanidad de Jesús en la mañana de la resurrección; y lo que podemos conjeturar por los resúmenes que nos ha conservado San Lucas en la historia de sus misiones, nos autoriza para creer que con aquel mismo resplandor debieron brillar también todos los discursos que en su ministerio apostólico pronunció.

En la mayoría de los casos es una frase que se escapa de sus labios o de su pluma a propósito de cosas, a primera vista muy extrañas a la resurrección; pero la frecuencia suma y hasta esa misma impertinencia aparente con que nos habla de la resurrección de Cristo es una prueba evidente de cuán capital era en su sentir este hecho para la inteligencia de sus enseñanzas.

Y, efectivamente, cuando con alguna detención se investiga la mente del gran Apóstol, pronto se descubre una multitud de relaciones entre la resurrección de Cristo y casi todas las cuestiones más céntricas y fundamentales de su doctrina teológica. En la gloriosa resurrección del Salvador halla él, no sólo la base más sólida y el foco más luminoso de la verdad de nuestra fe, sino también una de las claves más necesarias para el conocimiento de los planes divinos y de los dogmas más sublimes de esa misma fe.

La concepción cristológica, la doctrina soteriológica, los grandes problemas escatológicos; en una palabra, cuanto San Pablo enseña sobre la persona de Cristo y de su obra salvadora todo se nos presenta íntimamente relacionado con el hecho de la resurrección, por el cual es glorificado el Redentor, adquiere su último complemento la obra de la Redención y se da a los redimidos un ejemplar sobera-

no a cuya semejanza han de ser ellos también glorificados en el día supremo de las recompensas.

*
* *

Copiosa es la literatura que en torno a la resurrección de Jesucristo se ha producido en estos últimos tiempos. Los racionalistas primero y los modernistas después han puesto todo su conato en derribar, o ya que tanto no pudiesen, en conmover al menos este primero y más hondo fundamento de la fe cristiana. A estos repetidos ataques de la heterodoxia contemporánea han respondido los apologistas católicos poniendo ante los ojos de todo el que no quiera obstinadamente cegarse, la verdad histórica del hecho de la resurrección, que es como el sello puesto por Dios a todo cuanto Jesucristo había obrado y enseñado en su vida mortal. Y claro es que en todas estas investigaciones histórico-apologéticas ocupan siempre uno de los primeros puestos los escritos de San Pablo, los cuales, además del testimonio personal del Apóstol, nos dan el sentir de las comunidades cristianas desde los primeros días de su existencia.

Las consecuencias apologéticas que naturalmente sugiere la resurrección por sí misma suelen absorber la atención de los escritores que buscan en San Pablo, como en los demás autores del Nuevo Testamento, testimonios para establecer la verdad histórica de este hecho fundamental. Sin embargo, lo que San Pablo nos enseñó sobre la resurrección da lugar a muchas consideraciones ulteriores a la verdad misma del hecho, que, como ya queda indicado, tienen una importancia teológica en nada inferior a las consecuencias apologéticas.

Nosotros, aunque por la índole misma de este escrito tendremos necesariamente que aducir muchos datos que prueban la verdad del hecho de la resurrección, no nos detendremos en el aspecto apologético, que nos parece más que suficientemente dilucidado (1). El as-

(1) Los escritos heterodoxos sobre la resurrección de Cristo son más en número que los católicos; pero no dejan éstos de ser también bastantemente copiosos para que pueda llegar a todos el conocimiento de la verdad. Además de los manuales sobre cuestiones apologéticas, pueden verse, como tratados más completos, los siguientes: I. Ottiger, *Theologia Fundamentalis*, vol. I, pag. 786-849; P. Ladeuze, *La Résurrection du Christ devant la critique contemporaine;* E. Mangenot, *La Résurrection de Jésus;* L. de Grandmaison, *Diction. Apolog. de la Foi Cathol.*, art. *Jésus-Christ*, col. 1.472-1.514; J. Müser, *Die Auferstehung Jesu und ihre neuster Kritiker*, etc. Estos trabajos, por lo general muy eruditos, ponen al lector en conocimiento de otros muchos y hacen superflua la prolongación de esta lista.

pecto dogmático-teológico, que está casi intacto, y atrae con mucha más fuerza nuestra atención, será objeto de ulteriores investigaciones. Por hoy nos vamos a limitar a estudiar de una manera general, y desde un punto de vista casi exclusivamente histórico, la importancia que daba San Pablo a la gloria de la resurrección y el lugar que ocupaba en sus exposiciones a los catecúmenos y en sus instrucciones posteriores a los neófitos. Este conocimiento previo, aunque al parecer puramente externo, nos dará la primera clave para penetrar el pensamiento del Apóstol sobre la transcendencia teológica de la glorificación de Cristo, como el conocer la importancia que daba a la crucifixión nos da la clave para conocer cuán céntrica es en toda su doctrina la verdad de los padecimientos y de la muerte del mismo Cristo.

El procedimiento será sencillo, como verá el que leyere; los elementos los hallaremos en la historia de la predicación del Apóstol, tal como nos la ha transmitido San Lucas, y en las cartas del mismo Apóstol. Los pasajes que citaremos no serán muchos, pero, a nuestro juicio, ponen de relieve la conducta de San Pablo, en el punto de que tratamos, con tal fuerza y claridad que no es posible dejar de ver en ella su sentir sobre la importancia de la resurrección de Jesucristo.

*
* *

No estará de más advertir que, al hablar de la gloria de Cristo resucitado, no es nuestro ánimo limitarla al estado en que quedó al salir del sepulcro. Mejor que la *resurrección de Cristo* diríamos la *glorificación* y la *exaltación de Cristo*, cuyo primer paso fué la resurrección por la cual entró en el último y definitivo estado de su existencia; pero a la resurrección siguió la ascensión en la cual fué colocado a la diestra de Dios en los cielos, y constituído en la posesión de la gloria y del señorío que se conquistó con su obediencia hasta la muerte. Todo esto comprende la exaltación de Cristo, y con todas estas prerrogativas le vió y le considera San Pablo cuando nos habla de su resurrección y de su gloria, y no de otra manera podemos considerarle nosotros. Mencionamos preferentemente el hecho de la resurrección, porque así lo hace también el Apóstol y porque, en realidad, aquel fué el paso absolutamente decisivo de la humillación a la gloriosa transformación de la humanidad del Salvador y la entrada en la posesión efectiva de todos los títulos de honor y de poder que a su persona y a sus méritos eran debidos.

I

El más explícito testimonio sobre la importancia que en la predicación de San Pablo tiene la resurreción de Cristo lo vamos a oir de boca del mismo Apóstol en una de las más solemnes ocasiones de su vida; pero para apreciar bien su fuerza bueno será que fijemos la atención en algunas circunstancias que con su acostumbrada solicitud y diligencia nos ha transmitido San Lucas en su historia de los *Hechos Apostólicos.*

En los capítulos 25 y 26 describe el juicio celebrado en Cesarea en presencia del rey Agripa y del gobernador romano Porcio Festo, ante los cuales defendió Pablo su causa con un magnífico discurso, que es el último de los suyos que conocemos con alguna extensión (1).

Pocos días antes había oído Porcio Festo *sedens pro tribunali* las acusaciones de los judíos contra Pablo y las respuestas que a todos daba el mismo Pablo. No sabemos si el Gobernador se dió cuenta de toda la discusión, pero es cierto que no halló cosa que mereciese castigo y que después, refiriendo el caso al rey Agripa, le sintetizó cuanto había oído en esta fórmula feliz que hace mucho a nuestro intento: *Quaestiones vero quasdam de sua superstitione habebant* (iudaei) *adversus eum et* **de quodam Iesu defuncto quem affirmabat Paulus vivere** (2). El punto culminante sobre que versaban las acusaciones y la defensa era, pues, éste: **Un cierto Jesús difunto que afirmaba Pablo estar vivo.**

La última sesión de Cesarea parece haberse celebrado principalmente para complacer al rey Agripa que deseaba conocer y oír a aquel reo de quienes tales cosas le había contado Porcio Festo.

Habiendo, pues, acudido Agripa y su hermana Bernice *cum multa ambitione* y habiendo entrado en la sala del tribunal con grande acompañamiento de tribunos y personajes importantes de la ciudad, dió orden Festo de que se trajese al reo.

El rey Agripa, a quien había concedido Festo los honores de la presidencia, anunció oficialmente a Pablo que se le concedía hablar en su defensa. *Tunc Paulus, extenta manu, coepit rationem reddere.*

---

(1) Act. Ap., XXVI, 2-30.
(2) Ibid. XXV, 19.

Tenemos, pues, al Apóstol hablando delante de un público ilustre, en circunstancias verdaderamente solemnes y con todas las ceremonias acostumbradas en tales casos. Atendamos sus palabras.

Expone, en primer lugar, su manera de proceder en el judaísmo y, contando después su conversión a Jesucristo, nos describe al mismo Jesucristo que, en el camino de Damasco, rodeado de esplendente luz, le dirige estas palabras: *Yo soy Jesús a quien tú persigues. Pero álzate y tente sobre tus pies, porque para esto me he aparecido a ti, para hacerte ministro y testigo de las cosas que has visto y de aquellas por las cuales* (de nuevo) *me apareceré a ti* (1).

Tal es la embajada que Jesús confió a Pablo y que él debía llevar a todas las gentes para abrir los ojos a los que vivían en las tinieblas y traer al regazo de Dios a los esclavos de Satanás a fin de que todos recibiesen el perdón de los pecados y pudiesen entrar a la herencia con los santificados por la fe en Cristo.

Oigamos de boca del Apóstol lo que hizo para cumplir esta embajada: *Por lo cual, oh rey Agripa, no fuí sordo a la celestial visión: sino que primeramente a los habitantes de Damasco y después en Jerusalén, por toda la región de Judea y a los gentiles prediqué que hiciesen penitencia y se convirtiesen a Dios haciendo obras dignas de un penitente... Apoyado, pues, en el auxilio de Dios he permanecido hasta el día de hoy firme dando testimonio a pequeños y grandes, sin decir otras cosas que las que Moisés y los Profetas anunciaron que habían de venir, a saber:* **que el Mesías debía sufrir y que resucitado el primero de entre los muertos** *anunciaría la luz al pueblo y a los gentiles* (2).

Según esta solemne confesión de San Pablo, dos son los puntos que resumen las enseñanzas que sobre Cristo dió constantemente al mundo: *La Pasión y la Resurrección:* investido con la doble prerrogativa de las ignominias de la cruz y los esplendores de la resurrección le presentó ante las gentes como potente foco que iluminando a todos los hombres los moviese a hacer penitencia y a convertirse de las tinieblas a la luz y del señorío de Satanás a Dios. Notemos bien que es el mismo Pablo quien, acusado y cargado de cadenas, pública y solemnemente declara la orden recibida de labios de Cristo de anunciar a los hombres lo que había contemplado en aquella maravi-

(1) Act. Ap., XXVI, 16-17.
(2) Ibid., XXVI, 19-23.

llosa visión del camino de Damasco, y que es también Pablo quien protesta haber cumplido fielmente aquella orden, predicando a todo el mundo durante toda su vida la *pasión* y la *resurrección* del mismo Cristo. Consta, pues, por confesión solemne del Apóstol, que él en su magisterio colocó a igual altura y enseñó con la misma perseverancia la resurrección y la pasión de Cristo (1).

Y a la verdad que no dejan mentirosa esta confesión de Pablo los datos que sobre su predicación apostólica conservamos (2).

El discurso tenido en la sinagoga de Antioquía de Pisidia (3), que parece haber sido conservado por San Lucas como muestra de lo que era la predicación de San Pablo entre los judíos o donde los judíos predominaban, estas dos son las cosas que hace resaltar principalmente en el Mesías: la pasión y la resurrección (4). Y, si alguna preferencia existe, es evidentemente en favor de la resurrección, de la cual se habla con más amplitud por ser el argumento más fuerte para demostrar la dignidad mesiánica de Jesús, que es el fin de todo el discurso.

Mucho más expresivas, aunque más breves, son las palabras con que se describe el ministerio de San Pablo en Tesalónica: «*secundum consuetudinem autem Paulus introivit ad eos* (iudaeos) *et per sabbata tria disserebat eis de scripturis adaperiens et insinuans* **quia Christum oportuit pati et resurgere a mortuis;** *et quia hic est Iesus Christus, quem ego annuntio vobis* (5). Resume San Lucas con admirable precisión y claridad en estas palabras cuál era la manera de proceder de San Pablo en las ciudades en que los judíos tenían establecida alguna sinagoga: acudía como los demás a ella los sábados y, aprovechando cualquier oportunidad, se levantaba a hablar y declaraba lo que el Antiguo Testamento decía sobre el Mesías; describía con singular fuerza e in-

---

(1) Act. Ap., XXVI, 22-23.

(2) Que en realidad la muerte y la resurrección de Cristo sean el centro y como la síntesis de la predicación de San Pablo, resulta con toda evidencia de sus escritos, y así lo han reconocido autores heterodoxos como Paul Feine (*Theologie des Neues Testaments*, pag. 190 y sig., ed. 4, Leipzig, 1922) y autores racionalistas como Adolfo Harnack (*Dogmengeschichte*, pag. 46, ed. 4, Tübingen, 1905). Véase además William Sanday en su comentario a la epístola a los romanos, pág. 116-118.

(3) Act. Ap., XIII, 16-38.

(4) Ibid. ib., 27-28.

(5) Ibid. XVII, 2-3.

sistencia los dolores de la pasión y las glorias de la resurrección que le habían de distinguir y aplicaba después todo esto a la persona de Jesús Nazareno, que de esta manera quedaba demostrado ser el Mesías prometido.

Del modo como presentaba la persona de Cristo a los gentiles conservamos un ejemplo magnífico en el discurso pronunciado en el Areópago de Atenas (1), que bien pudiera creerse un modelo de la elocuencia que usaba S. Pablo, entre los gentiles de cierta cultura, en los principios de su apostolado: más adelante, como nos confiesa él mismo, cambió de táctica (2). El fin a que enderezaba su discurso a los areopagitas era el de siempre: dar a conocer *a Cristo como enviado de Dios para la salud del mundo*. Sino que allí, por las circunstancias de los oyentes, no creyó conveniente hablar desde luego de su dignidad mesiánica y quiso comenzar por hacerles ver que había sido constituído por Dios Juez universal de vivos y muertos, para venir después, sin duda, a demostrarles su misión salvadora. Por desventura suya no le permitieron los oyentes ir tan adelante, pero el camino lo trazó San Pablo con toda claridad: *Habiendo, pues, Dios mirado desde lo alto los tiempos de la ignorancia, ahora anuncia a los hombres que todos en todas partes hagan penitencia, porque ha fijado el día en que juzgará al mundo en justicia por medio del hombre que destinó* y **que ha acreditado habiéndole resucitado de entre los muertos.** Es digno de llamar nuestra atención el arte y la habilidad con que San Pablo describe aquí el hecho de la resurreción, como si fueran las credenciales dadas por Dios a Jesucristo para que pueda probar ante el mundo que él ha recibido el poder y la autoridad para juzgar inapelablemente a todos los hombres. A los judíos les ponía delante los dolores y los oprobios de la cruz antes que la gloria de la resurrección: a los atenienses ni les mienta siquiera la pasión; sólo los esplendores de la gloria cree que son capaces de ilustrar los ojos de aquellos hombres infatuados con su ciencia, para que pudiesen comenzar a conocer la persona del Salvador. Prueba bien decisiva de cuán importante era en sentir del Apóstol el valor demostrativo y apologético de la resurrección.

---

(1) Act. Ap., XVII, 22-31.
(2) Véase 1 Cor., II, 2-5.

II

En el curso de los artículos que, Dios mediante, seguirán a este sucinto estudio preliminar, esperamos ha de quedar más que suficientemente demostrado el importantísimo lugar que corresponde a la resurrección de Cristo en la correspondencia epistolar del Apóstol de las Gentes. Ahora nos contentaremos con traer dos pasajes de carácter general para confirmar y completar los datos que hemos hallado en la narración de San Lucas.

Sea el primero el conocidísimo resumen que en el capítulo XV de la primera epístola a los Corintios hace San Pablo del Evangelio *que él les anunció, que ellos recibieron, en el cual perseveran* y *por el cual poseen la salud* (incoada por la gracia que es prenda segura de la gloria). Los puntos fundamentales de este resumen, que, por la forma en que está concebido y expresado, reviste los caracteres de un símbolo, son los mismos que constituyeron el argumento perenne de la predicación del Apóstol, según le vimos declarar solemnemente ante el rey Agripa y el presidente romano Porcio Festo: *Quoniam Christus mortuus est pro peccatis nostris secundum scripturas, et quia sepultus est et quia resurrexit tertia die secundum scripturas* (1).

El otro pasaje que vamos a exponer con alguna mayor detención es de índole muy diferente, aunque no menos a propósito para nuestro intento.

Mientras va el Apóstol ponderando las excelencias del ministerio evangélico y defendiendo contra las acusaciones de sus émulos la diligencia, lealtad y sinceridad con que se ha entregado a cumplir el encargo que le había confiado el mismo Cristo, parece que oye esta objeción, que viene a interrumpir su propia apología: «Si tal es tu evangelio y tal tu fervor y constancia en predicarle, ¿por qué son todavía tantos los que le desconocen?» (2).

En la respuesta a esta objección implícita nos explica de nuevo

---

(1) 1 Cor., XV, 3-4. La sepultura, enumerada entre la muerte y la resurrección, aunque ocupa un lugar secundario en el conjunto, es de grandísima importancia: primero, por su aptitud para demostrar el hecho de la resurrección, y segundo, por su significación mística, que utilizó más tarde el Apóstol en su carta a los romanos, cap. VI. Sobre la sepultura de Cristo, cfr. E. Mangenot, *La Résurrection de Jésus*, pag. 34-38 y 189 sig.

(2) 2 Cor., III, 1; IV, 2.

San Pablo el argumento de su predicación, pero de una manera, a primera vista un poco extraña y en forma muy diferente de como lo habíamos oído hasta ahora.

Dice así: *Y si aun permanece velado nuestro evangelio, esto es entre los que se pierden, entre los incrédulos, a los cuales el dios de este siglo ha cegado la inteligencia a fin de que no vean el resplandor del evangelio* (en que brilla) *la gloria de Cristo, que es imagen de Dios. Porque no nos predicamos a nosotros mismos sino a Jesucristo* (como) *Señor* y *a nosotros* (como) *esclavos vuestros por* (amor de) *Jesús. Porque Dios que dijo: brille la luz de entre las tinieblas, es el que ha hecho brillar la claridad en nuestros corazones, para que* (nosotros comuniquemos) *la luz del conocimiento de la gloria de Dios* (que brilla) *en la persona de Jesucristo* (1).

Comencemos por confesar que en estas palabras no se halla mención alguna ni explícita ni implícita del hecho mismo de la resurrección. Toda la atención del Apóstol está en la persona de Jesús tal como se presenta a su espíritu y tal como él la ha presentado a los ojos de todo el mundo.

En solos tres versículos nos describe de tres diferentes maneras a Jesucristo como objeto de sus enseñanzas: 1.ª El Evangelio de Pablo es Evangelio de la gloria de Cristo, que es imagen de Dios (v. 4).

2.ª Lo que Pablo predica no es a sí mismo, sino a Jesucristo como Señor (2) (v. 5).

3.ª Pablo trabaja en aquello para que ha recibido la especialísima claridad comunicada a los Apóstoles; ahora bien, esta luz ha sido derramada por Dios en sus corazones para dar a conocer la gloria de Dios en la persona de Cristo (v. 6).

—«La gloria de Jesucristo, imagen de Dios»,—

—«Jesucristo Señor y en cuanto Señor»,—

—«La persona de Jesús, en quien los hombres iluminados por los apóstoles han de ver la gloria de Dios»:—

son tres expresiones que en la realidad y en la mente de San Pablo

---

(1) 2 Cor., IV, 3-6.

(2) La versión de la Vulgata ha añadido el pronombre *nostrum*, que parece modificar el sentido del contexto. El pensamiento de San Pablo es claro: quiere hacer resaltar que él en su predicación no busca su gloria sino la gloria de Cristo, la cual consiste en que sea reconocido por *Señor*, con todo el honor que envuelve esta palabra en su mente. Esto es lo que significa con más fuerza aquella hermosa antítesis: *Praedicamus Iesum Christum Dominum, nos autem servos vestros per* (propter) *Iesum.*

significan una misma cosa, aunque con un matiz un tanto diferente: Jesucristo en la majestad de su poder y de su gloria (1).

No puede caber duda de que era Jesucristo glorificado lo que tenía San Pablo ante su mente al escribir este pasaje.

El evangelio de la gloria de Cristo es la predicación de Jesucristo glorificado por la resurrección, como lo indica el sentido obvio de la expresión, y lo prueba claramente el versículo siguiente: en éste dice San Pablo que predicaba a *Jesucristo como Señor.* Ahora bien, es para nosotros cierto, como lo demostraremos en otra ocasión, que, según la doctrina del Apóstol, no entró Cristo en la *plena* y *efectiva posesión* de su señorío hasta después de resucitado. La misma idea expresa también el versículo 6 con bastante claridad; pues es indudable que aunque la gloria de Dios (2) brilló en la persona de Cristo

---

(1) Es interesante el enlace de estas tres frases. La primera dice simplemente qué es lo que el dios de este siglo no deja ver a los incrédulos, a saber: *La luz del Evangelio,* cuyo argumento *es la gloria de Cristo*; la segunda da la razón de por qué es precisamente esa luz la que no les deja mirar el dios de este siglo, a saber, por qué San Pablo lo que predica es la gloria de Cristo, o lo que es lo mismo, *a Jesucristo Señor* y en cuanto Señor; la tercera explica a su vez por qué San Pablo habla precisamente de este señorío de Cristo, a saber: porque ha *sido iluminado* especialmente *por Dios* para dar a conocer a los hombres *la gloria de Dios en la persona de Jesús.* Tomando el orden inverso, diríamos: 1.º *Fin de la predicación:* hacer que los hombres conozcan la gloria de Dios contemplando la persona de Jesús, que es como su espejo, o mejor, según la frase del Apóstol, *su imagen.* 2.º *Medio para conseguir este fin*: presentar a Jesucristo ante los hombres como Señor universal, pues en ninguna parte mejor que en Jesucristo, revestido de la majestad de su señorío, se puede contemplar la gloria de Dios. 3.º *Medio que toma Satanás para impedir el fruto de la predicación apostólica:* cegar a los hombres, a fin de que no vean brillar la luz que derrama el Evangelio, o sea la predicación de la gloria de Cristo. Pues de esta manera impide que conozcan la gloria de Dios que los apóstoles muestran brillante en la persona de Jesús.

Este breve análisis basta para comprender que la frase de San Pablo, aunque un poco enrevesada a primera vista, encierra un solo pensamiento capital, bajo varios aspectos perfectamente encadenados entre sí.

(2) *La gloria de Dios*, lo mismo que *la gloria de Cristo*, se entiende en todo este contexto de una manera objetiva. No habla aquí San Pablo de la estimación que los hombres tienen de Dios, ni del honor y alabanza que le tributan, sino de la excelencia, la majestad, la luz y el esplendor de que está rodeado su ser y que derrama por todas partes. La sabiduría se llama *emanatio quaedam claritatis omnipotentis Dei sincera; candor lucis aeternae et speculum sine macula Dei Majestatis et imago bonitatis illius* (Sap. VII, 25-26). En el mismo sentido dice San Pablo que los planes divinos se ordenan *in laudem gloriae gratiae Dei* (Ephes., I, 6, 12). Sin embargo, no faltan textos en San Pablo en los cuales la palabra *gloria* significa la estimación de una persona y el honor y la gloria que se le atribuye, v. gr., Rom., II, 7; 1 Cor., XI, 15, etc. Véase también Gal., I, 5; Phil., IV, 20. Cfr. Prat, *La Théologie de S. Paul*, vol. I, pág. 439. Paris 1920; Lemonnyer, *Les Epitres de S. Paul*, vol. I, pág. 12-13.

durante su vida mortal y durante la misma pasión, esto fué de una manera transitoria y con muchas interrupciones de humillaciones y menosprecios. El poseer esta prerrogativa de una manera estable le estaba reservado para después de la resurrección, y en esta estable y plena posesión nos le quiere hacer ver ordinariamente el Apóstol.

III

La misma naturaleza de las cosas parece que había de empujar al Apóstol a presentar y describir ordinariamente a Jesucristo en la majestad de su gloria. Su espíritu vigoroso y tenaz había recibido la primera impresión de la imagen divina del Salvador entre los resplandores de una luz que le cegó los ojos corporales para que no se distrajesen con ninguna cosa de esta tierra. Los demás Apóstoles vieron y trataron a Jesucristo en su vida mortal, revestido de nuestra pequeñez y rodeado de todo aquello que es cortejo habitual de los pobres y de los humildes, y en aquel trato y conversación tranquila y continuada se fué lentamente moldeando su espíritu sencillo hasta que la acción del fuego divino acabó de grabar en ellos la imagen de Jesús en el día de Pentecostés.

Diametralmente opuesta fué la conducta del divino artífice al crear la superior figura del Apóstol de las gentes. El mismo Apóstol la pone de relieve ante nuestros ojos con una de esas frases de ruda plasticidad tan propias de su original y mal domeñada pluma: al acabar aquel breve recuento que de las apariciones de Cristo resucitado hace en el cap. XV, de la primera epístola a los corintios, describe la visión que tuvo él en el camino de Damasco con estas palabras: *novissime autem omnium tamquam abortivo visus est et mihi* (1). Los demás apóstoles vinieron a aquella dignidad gradualmente y por sus pasos contados; Pablo entró en la vida sobrenatural y apostólica de golpe, sin preparación ninguna, como introducido a la fuerza por la Omnipotencia soberana de Dios. Y continuando la imagen que el Apóstol mismo nos sugiere, podemos decir, parafraseando su enérgica expresión, que así como se arranca con violencia un feto todavía no maduro del seno materno que lo ahoga, así tuvo Dios que

(1) Cor., XV, 8. Para la explicación literal de estas palabras, véase Cornely.

arrancar a Saulo del seno de la Sinagoga, que con apasionamientos y odios de religión y de raza sofocaba su noble espíritu, para introducirle en el ambiente apacible de la vida de la gracia, en el cual, respirando el aire libre de la Ley de Cristo, pudiese alcanzar aquel prodigioso desarrollo que todos contemplamos con asombro.

El medio de que Dios se valió para obrar esta maravilla fué simplemente la manifestación de la gloria de Cristo. Ante los ojos de aquel arrogante fariseo que impelido de la pasión religiosa continuaba contra sus discípulos una guerra de exterminio, desplegó el Señor todos los encantos de su hermosura y toda la grandeza de su Majestad y le deslumbró de tal manera, que quedó sin fuerzas para ver otra cosa, hasta que el mismo Señor, por medio de Ananías, le devolvió la vista.—Al mismo tiempo que los ojos deslumbrados contemplaban la gloria divina del Mesías resucitado, escuchaban los oídos de Saulo aquella poderosa voz que con toda claridad le explicaba lo que estaba viendo y con tono de autoridad y dominio le mandaba como a vasallo y le señalaba su destino para el porvenir con tal eficacia, que el espíritu, naturalmente nada tímido, del impetuoso fariseo, no pudo ni quiso en toda su vida poner la más pequeña resistencia.

Qué sucedió entonces en el alma del perseguidor convertido de repente en Apóstol de lo mismo que perseguía, no es fácil declararlo. El escribe en la epístola a los gálatas que Jesucristo, Hijo de Dios, se le reveló interiormente para que pudiera darlo a conocer a los gentiles, aunque no explica allí en qué consistió esta revelación ni cómo se le presentó la figura del Salvador (1). Pero es cierto que su penetrante y culta inteligencia quedó absolutamente convencida; su enérgica y firme voluntad subyugada sin posible arrepentimiento; su carácter impetuoso y dominante rendido; sus fuertes y nada dóciles pasiones domeñadas, y todo su natural rico e independiente, con los inagotables recursos de sus facultades, puesto incondicionalmente al servicio de aquel que se le presentaba como Señor. Y todo este cambio portentoso, significado por Saulo con aquellas palabras:

---

(1) Gal., I, 12, 16. La frase *ut revelaret Filium suum in me* parece indicar claramente una manifestación especial en que se dieron a conocer al espíritu de San Pablo las propiedades y las excelencias de Jesucristo. Cuáles fuesen estas propiedades y excelencias, sólo se puede determinar con un detenido estudio de los escritos del Apóstol, pero ese trabajo no es de este lugar.

Domine quid me vis facere, tuvo por causa a Jesucristo resucitado que con todas sus glorias y atractivos se manifestó en medio de torrentes de luz ante los ojos de su cuerpo y de su espíritu, cuyas grandes prendas resaltaban aun en medio de sus apasionados extravíos (1).

¿Quién extrañará, pues, que la imagen del Salvador glorificado quedase en aquel día memorable grabada en su alma con tan fijas líneas y con tan concretos y vivos colores, que nunca, en todo el curso de su agitada vida, pudiese ni borrarse, ni confundirse, ni perder un punto de su divina hermosura? Por eso al hablar y escribir de Cristo tiene ordinariamente fija su mirada en aquella gloria con que

---

(1) Si exceptuamos la resurrección de Cristo, apenas se hallará en la historia del Nuevo Testamento un hecho cuya autenticidad esté tan empeñado en destruir el racionalismo contemporáneo como la verdad histórica de la aparición de Cristo a S. Pablo. Y, sin embargo, es éste uno de los que se hallan más repetidamente y por más diversas maneras confirmados en las epístolas y en el libro de los *Hechos Apostólicos*.—S. Pablo habla de la aparición que tuvo él, en el mismo sentido que de las otras tenidas por los demás Apóstoles y discípulos, a raíz del hecho de la resurrección (1 Cor. XV, 5-8). Poco antes, en la misma epístola (IX, 1) trae como prueba de su dignidad apostólica el haber también él contemplado *al Señor Nuestro*. En la narración de su conversión que hizo ante el rey Agripa (Act. XXVI, 16) es Jesucristo el que dice que *se le ha aparecido* para constituirle ministro y testigo de las cosas que ha visto y de las que le serán manifestadas en lo sucesivo.—Ni es sólo el Apóstol quien lo afirma: Ananías, después de la escena del camino de Damasco, se le presenta diciendo sin rodeos: Saulo hermano, *el Señor Jesús que se te ha mostrado en el camino me envia* (Act. IX, 17; XXII, 14). Y cuando poco después fué a Jerusalén, S. Bernabé hizo ante los discípulos recelosos la recomendación del nuevo convertido contándoles *quomodo in via vidisset Dominum et quia loquutus est ei* (Act. IX, 27). Por lo que hace a la parte fundamental de este hecho, lo mismo prueba aquella insistencia con que las tres narraciones que leemos en el libro de los *Hechos* (IX, 1-8; XXII, 6-10 XXVI, 12-19) hablan del diálogo que tuvo el Señor con el futuro Apóstol.

Pero no hay por qué nos esforcemos en amontonar pruebas y confirmaciones de este transcendental acontecimiento: la sola conversión del fariseo Saulo, que hizo del más fiero perseguidor el más inquebrantable Apóstol de Cristo, y ha influído con tanta fuerza en la historia entera de la Iglesia, derrama tan copiosa luz sobre las narraciones de S. Lucas y las afirmaciones del mismo Apóstol que toda duda sobre la verdad objetiva de aquella aparición resulta moralmente imposible.

De la manera como se expresan tanto S. Pablo como Ananías y Bernabé, se deduce con claridad que el Apóstol vió a Jesús resucitado con los ojos corporales. Es verdad que al levantarse del suelo *apertis oculis nihil videbat* (Act. IX, 8), pero esto no prueba que no hubiera visto a Jesús; pues la causa de no poder ver otras cosas era la potencia de aquella luz que le había rodeado, según dijo el mismo Apóstol al pueblo de Jerusalén; *et quum non viderem prae claritate luminis illius...* (Act. XXII, 11) (Cfr. Mangenot, *La Résurrection de Jésus*, pág. 127-140; Emile Baumann, *Saint Paul*, pág. 66-71; Rose, *Revue Biblique*, 1902, pág. 339 y siguientes.—El mismo Sabatier reconoce y sostiene a su manera la realidad de aquella aparición: *L'Apôtre Paul*, ed. 4, pág. 45 sig.—Véase C. F. Heinrici: *Der erste Brief an die Korinter*, cap. IX, v. 1.

a él se le reveló... No olvida San Pablo los atributos que le corresponden por su preexistencia eterna en el seno del Padre, ni las propiedades de su vida terrestre, ni menos los trabajos de su pasión redentora, pero por todas estas cosas pasa con rapidez. La mirada de su espíritu sólo parece que reposa sobre la persona de Cristo gloriosa.

No es posible apreciar en su justo valor la teología de San Pablo, y particularmente su cristología, sin tener en la memoria este hecho que decidió de toda su vida. Allí se le manifestó Jesucristo en aquel estado de gloria definitivo y perfecto que se había preparado y merecido con el cumplimiento de la misión que le había encomendado su Padre en la tierra.

Así sólo se entiende por qué los grandes textos cristológicos en que el Apóstol condensó sus enseñanzas sobre el Hijo de Dios, aunque hablan también de la preexistencia y de la pasión, siempre tienen por objeto principal, en que el ánimo del autor visiblemente descansa, a *Jesucristo Señor*, tal como le contempló entre resplandores de luz celestial (1).

En Jesucristo Señor, que es *Primogénito de entre los muertos para tener en todas las cosas la primacía* (2), contempló primero y nos describió después San Pablo el compendio y la corona de las obras divinas, donde se muestra en toda su potente realidad la grandeza de los planes trazados por la divina Sabiduría antes de la creación del mundo (3).

F. Alonso Bárcena.

---

(1) 1 Cor. XV, 12-28; 42-50. Rom. I, 3-5; VIII, 18-19; 28-39. Phil. II, 5-11. Col. I, 13-20; II, 3, 9-16. Ephes. I, 3-10; 20-23. Hebr. I, 1-14, etc.

(2) Col. I, 18.

(3) Ephes. I, 10.

Cuestiones cuolibéticas de la Biblioteca Capitular de Tortosa.

OTROS CÓDICES DE JUAN DE NÁPOLES, DURANDO Y SANTO TOMÁS

La atención de los investigadores se fija cada vez más en las cuestiones cuolibéticas. Basta ver la serie de monografías que se van publicando sobre esta materia. Recientemente la literatura cuolibética ha sido puesta en buena luz por P. Glorieux en un utilísimo estudio de desglose y orientación, en el cual el ilustre autor procura fijar la estructura del cuolibeto y su valor como fuente histórica, y nos da la enumeración de textos, si no muy abundantes, escogidos, del período más brillante de la literatura cuolibética, en la Universidad de París (1).

El *quolibet*, acto magistral por excelencia, con su doble sesión: la *disputatio* en que se proponían múltiples y variadísimas cuestiones, que luego se ventilaban, defendiendo e impugnando las respuestas presentadas, y la *determinatio* en que se resolvían solemnemente por el maestro, dió origen a un género literario bien definido, al redactarse literariamente.

Grande fué y es todavía su importancia. Prescindiendo de su valor doctrinal y de otros aspectos, y concretándonos al terreno de la historia de la Filosofía y de la Teología, su importancia es incontestable, como testimonio y elemento de cronología, y por ende para el establecimiento de la historia del pensamiento humano.

Pero, por desgracia, la historia de las cuestiones cuolibéticas, como en general la de la Escolástica, no se ha escrito todavía, aunque existan excelentes monografías particulares. Y lo que peor es, no puede escribirse por ahora. Autores de primera nota y aun escuelas enteras yacen ocultas en manuscritos a las veces rarísimos y de dificilísima lectura. Mientras todo este enorme material nos sea desco-

(1) P. Glorieux, *La Littérature Quodlibéthique de 1260 à 1320* (Kain, Bélgica, 1925). Véanse, sin embargo, las observaciones que a esta obra hace el Dr. J. Koch, en *Revue Thomiste, Bulletin Thomiste*, n. 5, septiembre 1925, p. 351.

nocido, no hay que pensar en historia complexiva de la Escolástica. Cierto; es también imposible hoy día publicar bibliotecas enteras de antiguos escolásticos, como fuera menester; pero no lo es dar índices y resúmenes de sus obras. Esto es lo que vamos a hacer ahora con algunos códices de cuolibetos de la Biblioteca Capitular de Tortosa (1).

1.°—Biblioteca capitular de Tortosa, n. 43

Pergamino; 370 × 270; siglo XIV; fols. 106 (propiamente 105, por haberse saltado en la numeración el n. 101); escritura a dos columnas; 10 cuadernos de 12 folios, menos el quinto de seis folios y el último de tres; capitales rasgueadas y calderones en rojo y azul, hasta el 84 v.; desde el folio 91 vuelve a aparecer el rojo.

Copia bastante incorrecta y desordenada, con muchísimas abreviaturas, que hacen el texto de muy difícil lectura; foliación antigua, no de la época; encuadernación moderna.

Registrado muy incompletamente por Denifle-Chatelain, *Inventarium Codicum Manuscriptorum Capituli Dertusensis* (París, 1896), y por O'Callaghan, *Los Códices de la Catedral de Tortosa* (Tortosa, 1897).

I. [Joannis de neapoli quolibeta duo] (2)

Fol. 1. Prima questio est utrum scientia theologie possit communicari puro uiatori. Et uidetur primo quod sic, quia scientia intuitiua de deo communicari potest puro uiatori, ergo et abstractiua...

---

(1) Escribimos este estudio movidos por los insistentes ruegos del citado Dr. Koch, que desde Colonia y después desde Breslau, nos pidió revisáramos el contenido del ms. 43 de la Biblioteca Capitular de Tortosa, lo cual verificamos durante el pasado mes de septiembre (1925), en la buena compañía del P. José M. Dalmau. El docto autor, con su reconocida competencia, planteará y resolverá los problemas que suscite el nuevo material que nosotros ahora le ofrecemos. Y así a sus notables trabajos remitimos a nuestros lectores, especialmente a sus recientes monografías: *Die Jahre 1312-1317 im Leben des Durandus de Sancto Porciano O. P.*, en *Miscellanea Francesco Ehrle* (Roma, 1924), vol. I, p. 265: *Die Verteidung der Theologie des Hl. Thomas von Aquin gegenüber Durandus de S. Porciano, O. Pr.*; en *Xenia Thomistica*, vol. III (Roma, 1925), p. 327, y sobre todo a la próxima publicación del mismo autor: *Durandus de S. Porciano und seine Zeit*, anunciada ya en prensa, en *Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Band. XXVI*, y en que se utilizarán estos mismos datos.

(2) Mons. Grabmann publicó ya la lista de las cuestiones de los dos cuolibetos conocidos de Juan de Nápoles, según el códice 542 de la Biblioteca Universitaria de Leipzig. M. Grabmann, *La Scuola Tomistica Italiana nel XIII e Principio del XIV secolo. Ricerche sui manoscritti*, en *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* (Milán, 1923), p. 97. Son evidentes en ella algunas falsas lecturas. Sobre Juan de Nápoles vamos nosotros a ocuparnos luego más detenidamente.

Fol. 2. Secunda questio est utrum licite possit doceri parisius doctrina fratris thome quantum ad omnes conclusiones eius. Et videtur quod non, quia per talem doctrinam incurreretur excommunicatio, cum multe questiones eius sint sub pena excommunicationis ut erronee condempnate, sicut patet quod multi angeli non possunt esse in una specie et de multis... (1).

Fol. 3. Tertia questio est utrum proprietas relatiua sit prior secundum rationem se ipsa ut relatio. Et primo videtur quod sic. Sicut proprietas constitutiva est prior secundum rationem supposito diuino ut constituens...

Fol. 4. Quarta questio est utrum equalitas sit relatio realis in diuinis. Et primo videtur quod sic, quia ubi est fundamentum reale et extrema realia, ibi videtur esse relatio realis, sed equalitas in diuinis habet fundamentum reale, scilicet diuinam essentiam et extrema realia, scilicet personas diuinas, ergo...

Fol. 5. Quinta questio est utrum esse creature sit in continuo fieri uel in continuo facto esse. Et primo videtur quod sit in continuo fieri, quia quod est proprium dei...

Fol. 5 v. Sexta questio est supposita possibili eternitate creature libere et non necessario a deo producte, utrum creatura pro alico instanti potuerit non esse. Et primo videtur quod non, quia omne quod est quando est necesse est esse...

Fol. 8. Septima questio est utrum anichilatum possit idem numero reparari. Et primo videtur quod non, quia actiones perfecte non subordinate realiter distincte non possunt ad eundem terminum realem terminari, cum actio sit idem quantum ad absolutum cum suo termino, secundum communiorem opinionem, sed prima productio rei et eius reparatio sunt diverse actiones, utpote existentes in diuersis temporibus, ergo...

Fol. 10. Octaua questio est utrum in creaturis suppositum addat aliquid supra naturam. Et primo videtur quod sic, quia quecumque sunt idem realiter totaliter, in quocumque est unum et reliquum, sed in christo fuit humana natura non autem humanum suppositum, e. in homine et pari ratione in aliis creaturis non est idem realiter totaliter suppositum et natura, et per consequens suppositum aliquid reale addit supra naturam...

Fol. 11. Nona questio est utrum humana natura in christo habeat inclinationem ad proprium suppositum seu

(1) Esta cuestión acaba de ser publicada por el Dr. Jellouschek, en *Xenia Thomistica*, vol. III, 1925, pp. 88-101; según dos códices Parisinos: Bibl. Nac., ms. lat. 14.549 A; Bibl. Univ., ms. lat. 198; coleccionados otros tres códices: el Vat. lat. 772, el citado de la Univ. de Leipzig, 542 y el de la Bibl. de Predicadores de Viena (Austria), 13. En éste, como en otros muchos casos, es lamentable que se prescinda de los códices españoles, afortunadamente muy abundantes en tales materias.

ad propriam suppositationem vel personalitatem. Et primo uidetur quod sic, quia natura si sibi derelinqueretur haberet propriam suppositationem et personalitatem, hoc autem non esset nisi haberet inclinationem, sicut lapis sibi derelictus et non impeditus deorsum moveretur, hoc autem non faceret nisi ad talem motum inclinationem haberet, ergo...

Fol. 12. Decima questio est utrum unum et idem secundum rem eiusdem immediate et simul esse actiuum et passivum implicet contradictionem in natura creata. Et primo videtur quod non, quia idem habere diuersos modos reales respectu ejusdem non implicat contradictionem, sed actiuum et passivum dicunt diversos modos reales, ergo...

Fol. 13. Undecima est questio utrum bta. Virgo contraxerit peccatum originale. Et primo videtur quod non, quia anselmus dicit de *(sic)* [in] libro de conceptu virginali quod decuit ut illius hominis scilicet christi conceptio ex purissima matre fieret qui *(sic)* [que] ea puritate niteret qua sub deo maior nequit intelligi.

Fol. 14v. Duodecima questio est utrum sub eadem ratione deus sit objectum fidei uel uisionis beate et caritatis. Et primo uidetur quod non, quia fides et visio sunt in intellectu, caritas autem est in voluntate, sed idem sub eadem ratione non est obiectum intellectus et uoluntatis, ergo...

Fol. 15v. Terciadecima questio est utrum secundo confitens eadem peccata consequatur aliquid sacramenti. Et primo videtur quod sic, quia magis immunis est a culpa sanctificatus in utero quam rite in sacramento penitentie absolutus, sed sanctificatus in utero si baptizaretur consequeretur aliquid sacramenti licet non consequeretur deletionem culpe que nulla est in eo, ergo et absolutus per sacramentum penitentie si secundo confiteretur et absolueretur, consequeretur aliquid sacramenti, licet non consequeretur deletionem culpe.

Fol. 16v. Quartadecima questio est utrum deus sit obiectum immediatum fruitionis karitative patrie uel dei visio. Et primo videtur quod visio dei et non deus, quia immediatum objectum amoris concupiscentie non est res suiecto distincta a concupiscente, ut communiter dicitur, sed fruitio pertinet ad amorem concupiscentie, e. deus non potest esse obiectum fruitionis humane.

Fol. 17. Quinta decima questio est utrum deus possit facere motum sine movili.

Fol. 18. Decima septima questio est utrum veritas sit [in] intellectu formaliter.

Fol. 19. Decima octaua questio est utrum propria passio dicat absolutum vel relatiuum.

Fol. 20. Decima nona questio est et ultima utrum scientia dicat aliquid absolutum uel relatiuum tantum.

Fol. 22. Incipit secundum quolibet. Prima questio est utrum relatio diuina originis sit formaliter infinita.

Fol. 24v. Secunda questio est utrum creature possint *(sic)* communicari posse creare.

Fol. 25. Tertia questio est utrum deus sit causa effectiua potentiarum anime intellective uel ipsamet anima intellectiva.

Fol. 27v. Quarta questio est utrum possit facere quod duo corpora sint in eodem loco.

Fol. 29. Quarta *(sic)* [quinta] questio est utrum in essentia materie possit dari plus et minus.

Fol. 30. Octaua questio est utrum virtutes morales sint in voluntate sint *(sic)* [sicut] in subjecto uel in appetitu sensitivo.

Fol. 30v. Nona questio est utrum gratia et caritas sint idem.

Fol. 32. Undecima questio est utrum angelus possit res cognoscere in verbo et in proprio genere.

Fol. 36. Quarta questio utrum deus possit facere quod duo corpora sint in eodem loco.

Fol. 36v. Sexta questio est utrum si anima petri uniretur materie pauli uel lapidis esset homo idem numero qui fuit.

Fol. 38. Septima questio est utrum totum sit idem realiter cum partibus suis, an superaddat aliquid realiter diuersus *(sic)* ab eis.

Fol. 39. Secunda questio est utrum licite possit doceri parisius doctrina fratris thome quantum ad omnes conclusiones ejus.

Fol. 40v. Deinde querebatur unum de rebus in generali quantum ad fieri, scilicet utrum actio sit in agente.

Fol. 41. Postea querebatur utrum pro vitanda morte alicuius sit eligendum peccare uel e contrario si eliciendo *(sic)* [sit eligenda] mors generaliter alicuius pro uitando peccato veniali.

Fol. 42. Postea querebatur utrum de iure diuino omnes filii habeant equas portiones in bonis parentum.

Fol. 43. Postea querebatur utrum canonicatus recipiens distributiones et exiens chorum sine rationali causa hora qua tenetur interesse officio diuino, ratione talis distributionis teneatur ad restitutionem eius quod recepit.

Fol. 43v. Postea querebatur utrum uouens ingressum religionis et intrans cum proposito exeundi adimpleat votum.

Fol. 45v. Postea querebatur utrum mutatio possit esse ad solam relationem.

Fol. 46. Prima autem questio ad presens definienda est ista utrum in patre essentia habeat rationem uere potentie productiue et arguebat proponens quod non...

II. (Ancho espacio para la rúbrica que ha quedado en blanco; grande capital inicial; en el índice final se dan los siguientes quolibetos como obra de Durando.)

[DURANDI QUOLIBETA QUATTUOR] (1)

Fol. 51v. In nostra prima disputatione de quolibet (2) fuerunt plura quesita, quorum quedam pertinent ad deum et ad creaturam communiter, quedam uero ad creatorem singulariter, pertinentia ad deum et creaturam communiter fuerunt plura, quorum primum fuit utrum ratio boni sit absoluta uel respectiva.

Fol. 52v. Postea querebatur utrum omnia illa que differunt realiter in eodem supposito faciant compositionem.

Fol. 56v. Secundo querebatur utrum sex ultima predicamenta dicta de deo uel de creatura dicant aliquid absolutum uel solum relativum.

Fol. 57v. Tertio querebatur utrum relatio dicat formaliter perfectionem.

Fol. 58v. Deinde querebatur de deo et primo quantum ad divinam naturam, secundo quantum ad naturam assumptam. Circa primum querebantur tria, primum erat de comparatione essentie ad relationes, secundo de comparatione relationum inter se, dein de predictorum comparatione ad invicem. Querebatur ergo primo utrum divina essentia et relatio differant alico modo realiter

Fol. 60. Secundo querebatur utrum spiratio activa differat realiter a generatione activa et passiva, seu a paternitate et filiatione.

Fol. 60v. Tertio querebatur utrum in divinis sit dare prius et posterius (3).

Fol. 61v. Deinde querebatur de deo quantum ad humanitatem assumptam et primo articulo utrum anima christi videat perfectius deum quam angeli beati.

Fol. 62. Secundo queritur utrum in triduo mortis christi fuit uerum dicere quod christus erat in sepulcro.

Fol. 62v. Postea querebatur de effectibus divinis, et primo de effectibus pertinentibus ad statum gratiae, secundo de pertinentibus ad statum glorie. Circa primum querebantur duo, primum est utrum ad hoc quod aliquis homo sit formaliter deo gratus vel carus necessario sit ponere gratiam vel caritatem esse habitum creatum in anima.

Fol. 62v. Secundo queritur utrum necessarium sin pone-

---

(1) El P. V. Beltrán de Heredia da a conocer el cuestionario de los cuatro cuolibetos de Durando, tal como se contienen en el códice 226 de la Biblioteca Nacional de Madrid: *La Ciencia Tomista*, núm. 96, Nov.-Dic., 1925, p. 379-380; en una concienzuda *Crónica del movimiento tomista*.

(2) Nuestro ms. viene a confirmar plenamente la tesis del Dr. Koch, de que el presente cuolibeto fué el primero de los que disputó Durando, aunque en algunos mss. figure en último ugar.

(3) Esta cuestión tercera figura únicamente en este ms. conocido. Falta en absoluto en los mss. Vat. 1075, Tolos. 774 y Matrit. 226.

re in nobis gratiam vel caritatem habitualem ad hoc ut mereatur aliquid apud deum.

Fol. 63v. Deinde queritur de quodam effectu divino pertinente ad statum glorie utrum per virtutem divinam posset fieri quod duo corpora essent simul.

Fol. 64v. Postea querebatur de humanis defectibus et specialiter de defectibus qui sunt in nobis per originem, et primo querebatur utrum aliquis defectus defectus *(sic iteratum)* sit in nobis per originem qui sit proprie culpa.

Fol. 65. Secundo queritur utrum originale peccatum sit carentia originalis iustitie [uel aliquid aliud] *(in margine)*.

Fol. 66. Tertio queritur utrum peccata proximorum parentum redundarent in filios.

Fol. 66v. Quarto queritur de fomite qui est pena peccati, et queritur utrum beata virgo fuerit per aliquam sanctificationem liberata a fomite.

Fol. 67. Quinto querebatur de remedio contra originale peccatum, scilicet de baptismo, et non querebatur directe de baptismo christi per quod originale dimittitur, sed de baptismo johannis quod fuit preparatorium ad baptismum christi et querebatur tantum unum, videlicet que fuit forma baptismi johannis.

Fol. 67. Postea querebatur de satisfactione pro peccatis, et primo utrum aliquis possit satisfacere de condigno pro peccato suo actuali mortali, et secundo de satisfactione pro peccato originali. Quantum ad primum querebatur ut dictum est utrum aliquis possit satisfacere pro peccato suo mortali.

Fol. 67v. Quantum ad secundum articulum quod pura creatura potuit satisfacere pro peccato originali totius humanae nature...

Fol. 68. Postea querebantur quedam pertinencia ad mores, et primo de obediendia *(sic)*, circa quod querebantur duo, primum erit utrum christiani teneantur obedire principibus secularibus infidelibus.

Fol. 69. Secundo queritur de obedientia reliquorum, utrum monachus plus teneatur obedire abbati quam pape vel epicopo.

Fol. 69v. Queritur utrum sit uel aliquando fuerit licitum habere plures uxores.

Fol. 70v. Explicit secundum quolibet.

Fol. 70v. In disputatione de quolibet fuerunt multa proposita, quorum quedam pertinebant ad deum, quedam vero ad creaturas; eorum que pertinebant ad deum quedam pertinebant ad unitatem essentie, quedam vero ad distinctionem personarum seu processionem uel emanationem ipsarum. Pertinentium ad essentiam erant duo. Primum erat utrum in deo sit compositio essentie et esse, secundum erat utrum essentia diuina secundum nostrum modum intelligendi sit per primum representatiua rerum quam ipsum verbum.

Fol. 71. Deinde querebantur quedam pertinentia ad creaturas. Et primo querebantur alica pertinentia ad creaturas

applicata diuinis et preterea alia pertinentia ad creaturas secundum se. De creaturis applicatis ad diuina querebantur tria. Duo pertinentia ad sacramentum eukaristie et unum pertinens ad sacramentum confirmationis. Primum pertinens ad sacramentum eukaristie erat utrum quantitas panis conuertatur in corpus christi.

Fol. 72. Secunda questio pertinens ad sacramentum eukaristie erat utrum sacerdos intendens consecrare tantum decem hostias, si inveniat undecimam, an undecima sit consecrata.

Fol. 72. Preterea querebantur unum pertinens ad sacramentum confirmationis et erat utrum surdo et muto oblato episcopo ad confirmandum debeat episcopus ei conferre sacramentum confirmationis.

Fol. 72 v. Deinde querebantur quedam pertinentia ad creaturas secundum se, erant omnia illa pertinentia ad creaturam rationalem et ad ejus operationes. Quedam ergo pertinebant ad operationes morales, quedam uero ad operationes naturales. Primo ergo dicetur de moralibus que magis tangunt theologicas et postea de naturalibus. Circa moralia primo proponebatur una questio in generali et deinde tres in speciali. Prima questio erat utrum alica creatura rationalis possit esse impecabilis per naturam.

Fol. 73. Inter alias tres questiones pertinentes in speciali ad actus morales, prima erat utrum aliquis debeat committere peccatum veniale ut proximus liberetur a mortali.

Fol. 73 v. Secunda questio pertinens ad actus morales erat utrum duobus existentibus equalis conditionis in bonis temporalibus et spiritualibus, uno ordinante in testamento suo quod omnia bona sua statim post mortem suam dentur pauperibus, et altero quod ex eis fiant cenobia in futurum, quis eorum citius a purgatorio liberetur.

Fol. 74. Tertia questio erat utrum filius agens iter contra mandatum patris, captus ab infidelibus et sacrificans idolis debeat propter hoc [ex] heredari.

Fol. 75. Primo querebatur unum tantum circa creaturam rationalem pertinens ad ejus entitatem naturalem et erat utrum intellectus humanus sit ab eterno.

Fol. 76. In nostra disputatione de quolibet sunt proposita quedam ad deum et ad creaturas conuenientia, quedam autem pertinentia ad solum deum et quedam ad creaturas solum, et ad deum et ad creaturas questio erat utrum absoluto et relatiuo possit esse aliquid commune uniuocum.

Fol. 79. Deinde querebantur alica pertinentia ad deum et erant duo. Primum utrum natura [humana] posset uniri nature diuine absque hoc quod uniretur alicui persone personaliter. Secundum erat utrum natura humana possit substantificari in alieno supposito puta angelico. Quantum ad primum arguebatur quod natura humana non possit uniri nature diuine nisi uniretur alicui persone personaliter...

Fol. 80. Ad secundum sic proceditur et arguitur quod

natura possit subsistere in alieno supposito creato puta angelico, uel alico alio...

Fol. 80 v. Postea querebatur de pertinentibus ad creaturas et primo querebantur quedam pertinentia ad hominem solum, in secundo quedam pertinentia ad creaturas ceteras; eorum que pertinent ad solum hominem quedam pertinebant ad actus vie et unum pertinebat ad oppositionem actus vie et patrie. Pertinentium ad actus vie quedam respiciunt preceptum, quedam uotum et quedam iuramentum. De precepto querebantur duo, primum erat utrum jeiunia per ecclesiam instituta sint sub precepto. Secundum erat utrum comedens in diebus jeiuniorum plus quam semel tociens peccaret mortaliter quociens comedit ultra semel.

Fol. 81v. Deinde queritur utrum votum factum sub conditione inhonesta sit obligatorium stante conditione.

Fol. 82v. Postea querebatur unum de juramento, scilice utrum ille qui elegit sepeliri in loco religioso possit absque peccato perjurii mutare talem electionem et eligere sepelire [sepeliri] in loco magis religioso.

Fol. 83. (Grande espacio en blanco.) Utrum anima intellectiua extendatur extensione corporis, supposito quod in homine non sit preter eam illa [alia] forma substantialis (1).

(Sigue una columna y media en blanco.)

Fol. 85v. Sexto querebatur utrum mocio ultimi finis et mocio efficientis sint mociones ejusdem rationis, supposito quod finis et efficiens sint idem realiter.

Fol. 86. Queritur utrum liberum arbitrium sit potentia, habitus vel actus.

Fol. 86. Queritur utrum potentia pure pasiua possit esse libera libertate arbitrii.

Fol. 88. Tertio queritur utrum in eadem potentia libera possint simul esse plures actus intelligendi, uel uolendi, quorum unus sit primum effectiuum alterius.

Fol. 90. (*Alia manu posteriori, sed antiqua*): Incipit taqula questionum primi quolibeti magistri Jo. de Neapoli... Incipit tabula secundi quolibet ejusdem...

Fol. 90v. Incipiunt quolibeta magistri Durandi. Utrum ratio boni sit absolutum uel relatiuum...

III. Fol. 91. Incipit tractatus magistri heruei de potestate pape (rúbrica)...

Fol. 106. Explicit tractatus fratris heruei natalis magistri [in] theologia ordinis predicatorum de jurisdictione ecclesiastice potestatis.

José M. March.

(Continuará.)

---

(1) La presente cuestión y las siguientes de *libero arbitrio* son también propias de este ms. El Dr. Koch había ya deducido indirectamente, del ms. Paris. 14.572, que Durando había escrito algunas cuestiones de *libero arbitrio*. Este ms. le da la razón y nos las ofrece.

CATEDRÁTICOS DE TEOLOGIA ESPAÑOLES EN ROMA

MIGUEL VAZQUEZ DE PADILLA

Ningún escritor ha trazado mejor la biografía del P. Miguel Vázquez de Padilla que el elegante hablista y clásico castellano P. Martín de Roa. Seguirémosle en su narración y la completaremos con algunas otras noticias, tomadas principalmente de los escritos del mismo Vázquez de Padilla.

Nació este excelente teólogo en la hermosa ciudad de Sevilla hacia el año 1599. Crióse, dice Roa, en el Colegio hispalense de San Hermenegildo, perteneciente a los jesuítas, y apenas llegado a la pubertad, contando sólo quince años, vistió la sotana de la Compañía. A los dos años hizo los votos simples religiosos y comenzó los estudios mayores, dando muestras de su lucido ingenio en las clases. La provincia de Andalucía tenía que enviar a Roma dos estudiantes de los mejores para que cursaran en el Colegio Romano. El provincial, P. Diego de Acosta, puso, ante todo, los ojos en Vázquez de Padilla; pero se frustró la designación a causa de haber el joven escolar arrojado sangre por la boca, y serle muy peligroso el viaje. Convaleció después, y sin aún ordenarse de sacerdote leyó teología en el Colegio de Baeza y más tarde en el de Córdoba, siendo maestro de sus mismos condiscípulos.

Tanto crédito alcanzó en esas cátedras que el Padre general de la Compañía, Claudio Aquaviva, le ordenó ir a explicar la Ciencia Sagrada en el Colegio Romano. Llegó a la Ciudad Eterna el año 1594, y desempeñó la clase por seis años, hasta el 1600. Que debió de tener una nutridísima corona de discípulos de diversas naciones, se colige de lo que Belarmino escribía con referencia al año precedente al de la llegada de Vázquez; había en el predicho Colegio en 11 de diciembre de 1593 dos mil discípulos y doscientos jesuítas. En los siguientes años

lejos de aminorarse se acrecentó la cifra. Padilla, según se estilaba en el Colegio de Roma, explicó la Suma de Santo Tomás, siguiendo el método implantado por el eximio dominico Vitoria en la Universidad de Salamanca; sin desatender las cuestiones y argumentos escolásticos poníase eficaz empeño en apelar a la Escritura, tradición y documentos eclesiásticos y en emplear un lenguaje latino, culto o decente.

La autoridad que le granjeó su saber en teatro tan glorioso lo significa el P. Roa por estas palabras: «Dióse a conocer en aquella Corte con los actos que presidió y disputas que tuvo y concursos de Cardenales, Obispos y Príncipes. El Papa Clemente VIII le hizo muy distinguidos favores, tratándole familiarmente, comunicándole negocios graves y de consideración. Ocupóse también asistiendo en algunas Congregaciones y negocios de importancia».

Intimó mucho con el doctísimo Cardenal Francisco de Toledo († 1596); le acompañó en su última enfermedad con extremado cariño, viviendo, previo permiso de los Superiores, en su misma casa; fué confidente y consejero fiel en los negocios que entonces se le ocurrieron y recogió amorosamente su postrimer suspiro. En un escrito que copiaremos conmemoró los postreros días y muerte edificante de aquel egregio purpurado.

En las ruidosas Congregaciones de Auxiliis tuvo su participación. Notorio es que en ellas, dominicos y jesuítas, disputaron acérrimamente sobre sus respectivos sistemas de la conciliación de la libertad con la gracia. En las sesiones habidas ante el Cardenal Madruzzo, comenzadas el 22 de febrero de 1599 y prolongadas hasta los comienzos del año siguiente de 1600, intervino el P. Vázquez de Padilla como uno de los teólogos que acompañaban al P. Aquaviva. El dominico Serry, que historió dichas Congregaciones, pone en boca de Padilla estas palabras pronunciadas en la primera sesión: «Todo el punto de la controversia radica en si el auxilio eficaz físico de la divina gracia es de tal naturaleza que predetermine la voluntad sin quedar al libre albedrío facultad o poder para resistir a la moción de Dios aun cuando quiera». Agrega Serry que le contradijo el P. Diego Alvarez, O. P., y colocó en su debido lugar la discusión. Pero, ¿merece crédito aquel apasionado y parcial historiador? Escribe el P. Astrain, que no se sabe de dónde tomó Serry esas noticias ni si son exactas. Podía haber alegado las fuentes y entonces no se podría dudar de su veracidad. Parece oportuno advertir aquí que el teólogo benedictino, Monseñor

Lorenzo Janssens, en su aplaudido *Tratado de la Gracia de Dios y de Cristo* (página 581), confunde al jesuíta Gabriel Vázquez con nuestro Miguel, del cual hace dos personas distintas, Vázquez y Badilla (sic) y le atribuye equivocadamente el haber presentado, junto con Baltasar Pérez, a Clemente VIII una impugnación de la predeterminación física.

«En la mayor privanza y favores de Italia, afirma Roa, desengañado Padilla determinó volverse a España». Creemos que la vuelta a su patria obedeció a no entenderse ni avenirse con Aquaviva, de cuyo gobierno estaba mal satisfecho a fuer de favorito del Cardenal Toledo. Ya en 1601 parece que se encontraba en Valladolid, en donde por entonces residía la Corte española; al año siguiente, 1602, le vemos presidiendo en aquella ciudad un acto de Teología famoso, en contraposición al tenido allí mismo por el dominico Báñez y para apaciguar las iras y enconos de Clemente VIII contra los jesuítas; de él hablaremos en el párrafo segundo. Tres años moró en la ciudad del Pisuerga; y en ese período de tiempo se ocupó demasiado en asuntos ajenos a su profesión y conspiró con algunos jesuítas díscolos en la mudanza del Instituto, escribiendo varios memoriales sobre esa infausta cuestión, uno de los cuales transmitió a Roma el Nuncio Ginnasio en 26 de marzo de 1601. Convidáronle el Visitador de Castilla P. Ponce y Provincial P. Páez a entablar la cátedra de escolástica que en Salamanca había dado el rey a la Compañía; estorbóle el aceptarla el Duque de Lerma; y en su lugar brindaron con ella al P. Gabriel Vázquez que se escusó de admitirla; en el entretanto la regentó el P. Carrillo.

Agriado y desabrido el Duque de Lerma con varios jesuítas decidió que el P. Miguel Vázquez abandonara aquella ciudad. El 4 de marzo de 1604 el P. Aquaviva encomendaba al P. Sosa averiguar secretamente si el rey y su ministro perseveran en su buena voluntad de que salgan de la Corte algunos Padres, que se meten demasiado en negocios seculares. Si halla ser así hable en particular con los Padres Mendoza... y Miguel Vázquez, y mándeles, en virtud de santa obediencia y so pena de excomunión salir de la Corte y retirarse a algún Colegio lejano. Padilla se acogió al de Madrid, y aquí aceptó la cátedra de escolástica de Salamanca, a instancia del Provincial Padre Páez.

Brillante resultó su magisterio en la Atenas Española, como se

colige de estas frases escritas por el mismo Vázquez: «El primer año que fué por San Lucas de 1604 pusieron la hora, que había de leer de 10 a 11, lección extraordinaria el Maestro Curiel de casos y Márquez de escolástico y otros por llevar la gente; y por eso leí de *Iustitia et Iure*, y acudían tantos teólogos y juristas, y tan pocos a ellos, que fué forzoso quitar sus lecciones por los pocos que acudían a ellos. También introduje los actos en escuelas y en el General mayor de escuelas mayores, donde sustentó D. Bernardino de Rojas, y se halló presente el Sr. Obispo D. Luis de Córdoba con sus capitulares, el corregidor con sus regidores, y los maestros que le argumentaron Curiel y Márquez.»

Duró esta ocupación unos cinco años. De Salamanca se le destinó a su provincia de Andalucía «a dar principio, según Roa, a los estudios de Teología que se pusieron en Granada, donde dió bastantes muestras no sólo de sus muchas letras sino también de su modestia y paciencia en las disputas; pues, descomponiéndosele libre y pesadamente en un acto de conclusiones el Presidente, sufrió toda la tormenta y con gran serenidad, habiéndole oído, dijo: Bien está; volvamos al argumento». Las cátedras de Teología, al decir de Montells en su *Historia... de la Universidad de Granada*, inauguraron los jesuítas en 1609, y «en 10 de julio (del año siguiente) se quejaban (los universitarios) de las lecturas de la Compañía de Jesús y acudían al señor Arzobispo manifestando que los estudiantes se marchaban quedando las cátedras desiertas». ¿No significa esto un triunfo para Vázquez de Padilla que descollaba entre los catedráticos jesuítas por su saber y arte de enseñar?

El aprecio que entre sus hermanos religiosos supo acarrearse, puédese inferir de que lo escogió su Provincia por elector para la séptima Congregación General de la Orden celebrada en Roma, año de 1615, y de la que salió Superior de toda la Compañía el R. P. Mucio Vitelleschi.

Mas ¡ay! exclama Roa: «en estas ocupaciones y otras tan lucidas, no le faltó su lastre de trabajos y ocasiones de mortificación, que llevó con igualdad de ánimo, mirando a la mayor gloria de Dios». No desmenuza las tribulaciones que atormentaron a Vázquez; y volviéndose a examinar su vida espiritual, prosigue de este modo: «El cuidado interior que tenía de su aprovechamiento, se ve por un papel, escrito de su mano, y en que distribuye las horas del día así: Levan-

tarse con puntualidad para asegurar la oración y decir la Misa en tiempo que no impida el examen. Rezar el rosario después de siesta. Leer lección espiritual el cuarto antes después del examen. Hacer disciplina cada día, o cada tercer día a lo más tarde. Ayunar los viernes. Los sábados, abstinencia. Ajustarme a la Comunidad en cuanto pudiere. Examen particular de guardar aquellas reglas en que más he faltado. Hacer desde luego satisfacción de mis pecados; lo que había de hacer si estuviera a pique de morirme, de Misas, penitencias o indulgencias, echar delante cuanto pudiere. Estudiar sólo por Dios y por ocupar el tiempo a gloria suya. Salir de mi aposento lo menos que pudiere. Huir cualquiera visita que me impida. Desengaño de que Dios no me quiere para más que para ser buen religioso, para aquello en que la obediencia me ocupare, acordándome que Dios me alarga el tiempo de la vida para que me prepare mejor para la muerte y no he hecho bastante penitencia de mis pecados.

Tuvo especial devoción a la Virgen Santísima, rezando con particular afecto y tiernos coloquios su rosario dos o tres veces al día delante de una imagen con quien tenía particular devoción. Conservó un cordial afecto a San Ignacio, de quien recibió muy particulares beneficios, y uno milagroso de que hace mención el P. Ribadeneira.»

Fatigado del mal de piedra, fué en 1622 de Granada a su patria, Sevilla, por consejo de los médicos; alcanzó alguna mejoría respirando los aires natales; pero «volviendo con más fuerza el achaque, a poco de un año de estar en esta casa (Profesa) y ciudad, falleció con gran piedad, recibidos todos los sacramentos, a 17 de julio de 1624, con universal sentimiento por la falta de un sujeto que tanto había honrado a la Compañía con su persona y escritos, en muchas partes de Europa, de que dan testimonio los muchos y aventajados discípulos que por toda ella lo reconocieron maestro, con la estimación debida. Tenía al tiempo de su muerte sesenta y cinco años de edad, cincuenta de Compañía y treinta y tres de profeso de cuatro votos. Fué de todos muy estimado, no sólo por su sabiduría, sino por su llaneza, afabilidad y buen trato. Honraron su entierro prelados, religiosos, títulos y nobleza».

*
* *

No todos los escritos de Vázquez de Padilla se imprimieron: an-

tes la mayor parte quedaron inéditos. En dos secciones, por tanto, los dividiremos: en impresos y manuscritos.

La primera obra impresa de que dan cuenta los bibliógrafos se intitula: *De Augustissimo SS.mae Trinitatis Mysterio sermo habitus a P. Michaele Vazquez de Padilla, Societatis Jesu Sacrae Theologiae Professore* (Flor de lis) Lugduni, Sumptibus Horatii Cardon MDCXVII. (Sermón del augustísimo misterio de la Santísima Trinidad, tenido por el P. Miguel Vázquez de Padilla, de la Compañía de Jesús, profesor de Sagrada Teología). Es un tomo en 8.°, que consta de cuatro hojas preliminares y 115 páginas de texto a línea tirada. El tipógrafo Cardon la dedica al Arzobispo de Lyon y le significa que es un libro exiguo en tamaño, pero en virtud amplio y grande, que le vino de los confines de España. Comenta el autor en el sermón, que es un verdadero tratado del tremendo misterio, las palabras del apóstol (I Tim. 3^{16}) *Et manifeste magnum est pietatis sacramentum...* Y es grande a todas luces el sacramento de la piedad, en que Dios se ha manifestado en carne, ha sido justificado en espíritu, ha sido visto de los ángeles, ha sido predicado de los gentiles, ha sido creído en el mundo, ha sido recibido en la gloria.» Grande es la Trinidad Santísima por razón del misterio, conviene saber, por su mucha obscuridad, grande por causa de la majestad inefable; grande con respecto a los ángeles, hombres y universo mundo. Más que probar de asiento la doctrina, la supone probada; y alega en son de esclarecerla una nube de textos escriturarios, de Santos Padres y también de escritores antiguos y modernos, como Fortunato, Sulpicio, Nicéforo, Víctor Uticense, Adón, Vaseo, Mariana, Galeno, Zanaras, Plutarco...» Por aquí se verá que posee mucha erudición, así como tampoco le falta a veces calor, ternura y devoción a las divinas personas; pero entrevera bastantes apócrifos y los oráculos de las Sibilas como dictámenes celestiales, y es demasiado cándido y crédulo: no solamente asegura que Arquímedes quemó con sus espejos ustorios las naves enemigas y que Proclo hizo lo propio con la ciudad de Constantinopla, sino que la Sibila Eritrea o Babilónica tuvo la fortuna de ser nuera de Noé y salvarse de la muerte diluviana en el arca. El sermón, por su mosaico de testimonios, se lee con deleite.

Bartolomé de Alcázar, en la obra manuscrita *Supplementum Bibliothecae Scriptorum Societatis Jesu...* testifica que Vázquez de Padilla publicó en castellano *Sermón del misterio de la Santísima Trinidad*,

Granada, en la imprenta de Sebastián Muñoz, 1609, en 4.° Creemos, añade, que no es diverso del latino impreso en Lyon, y, por consiguiente, será primera edición de esta que ahora reseñamos.

Después del sermón, aduce Sommervogel los Comentarios a San Lucas del Cardenal Toledo, editados por Padilla: *Francisci Toleti e Societate Jesu S. R. E. Presbyteri Card. Tit. S. Mariae Transpuntinae Commentarii. In prima XII, Capita Sacrosancti Jesu Christi D. N. Evangelii secundum Lucam. Ad S.mum D.num Nostrum. Clementem XII, Pont. Max.* Cum Privilegiis. Romae Impensis Ioannis Antonii Franzini et haeredum Hieronymi Franzini MDC. Apud Aloysium Zennettum. Superiorum Permissu (Comentarios de Francisco Toledo, de la Compañía de Jesús, Presbítero Cardenal del título de Santa María transpontina, sobre los doce primeros capítulos del Evangelio de Jesucristo N. S., según San Lucas. Al Pontífice Máximo, Nuestro Señor Clemente VIII). En folio menor de 28 hojas y media preliminares y 795 páginas de texto.

Los sacó a luz el P. Padilla de orden del Papa: «quod te jubente imprimendum curavi». A su cargo corrió la impresión, y le puso dedicatoria al Sumo Pontífice y prólogo. En la dedicatoria manifiesta al Vicario de Cristo que le ofrece estos frutos de la edad madura de Toledo que, según se imagina, le han de ser harto sabrosos. Le recuerda que le vistió de la púrpura para que pudiera servir más a la Iglesia. Ojalá hubiésemos podido lograr que viviera siglos: el Pontífice Romano, la república cristiana y el editor ganarían no poco; pero ya que esto es imposible, hagamos que viva en su obra. Ella le presenta propicia ocasión de mostrar su afecto al Papa y pagarle en algo sus particulares beneficios, y cree, a la vez, merecer muy bien de Toledo poniendo su libro en manos de Su Santidad, que le infundirán luz para comunicarla al mundo. El prólogo, que encabeza con este epígrafe: Miguel Vázquez, teólogo de la Compañía de Jesús, al lector, encierra dos partes: en la primera, trata del autor; en la segunda, de la obra. Hablando de Toledo, saca a relucir algunas alabanzas que le han tributado los Pontífices Gregorio VIII, Sixto V y Clemente VIII; recuerda varios rasgos biográficos, los trances postreros de su vida, la piedad con que recibió los últimos Sacramentos, coloquios tiernos con el Señor y su Madre, y, en fin, el legado de su Biblioteca, que dejó al Colegio Romano y la magnificencia de su sepulcro. En lo que mira a la obra, asevera que puso en ella especialísimo trabajo y todos

sus amores por salir más frecuentemente en este Evangelio el nombre de María, de quien era devotísimo. Explica luego el método seguido en estos Comentarios por el Cardenal, que no difiere del adoptado en los de San Juan, y encarece en su interpretación las cualidades de ingenio, brevedad, claridad, solidez de doctrina, y especialmente las aplicaciones morales a la predicación; de modo que a Toledo puede llamarse el teólogo entre los oradores y el orador entre los teólogos. Pretendía el jesuíta cordobés embeber en la interpretación de San Lucas las de San Mateo y San Marcos, como se lo dijo a Padilla. Observa el P. Paria que Vázquez acomodó los textos escriturarios alegados por Toledo a la edición de la Biblia Sixto-Clementina. Tres impresiones más se cuentan de los Comentarios sobre San Lucas: la de Venecia y París en igual año de 1600 y la de Colonia en 1611.

Opina el P. José Eugenio de Uriarte que los *Commentarii et Annotationes in Epistolam Beati Pauli Apostoli ad Romanos quibus accesserunt... Sermones quindecim*, Romae, 1602, del insigne Cardenal Toledo, los editó también el P. Miguel Vázquez. Fúndase en que las ediciones de ambos comentarios, por sus trazas, denuncian un mismo editor, a lo que puede añadirse el anhelo de Padilla por divulgar los libros del Cardenal jesuíta. Sommervogel, sin embargo, supone que, por ir el Aviso al lector a nombre de Pablo Arnolfini, fuera éste el editor; a lo que contesta Uriarte que pudo Arnolfini firmar el Aviso por haber hecho la impresión a su costa, conforme reza la portada. La cuestión parece dudosa. Paria, sin enmarañarse en ella, anota que cualquiera que sea el editor hizo lo que Vázquez en los Comentarios sobre San Lucas: trocar los textos escriturarios de Toledo con los de la edición clementina de la Biblia. Esta obra escriturística se imprimió en 1603 en Lyon, Maguncia y Venecia.

En otro precioso trabajo de Toledo, según atestigua el gran bibliógrafo Uriarte (1), puso sus manos Padilla, por lo que mereció bien de la Moral y del Derecho, y aun de la Religión y de la Patria. Intitúlase: *Francisci Toleti e Societate Jesu S. R. E. Presb. Card. Instructio Sacerdotalis ac de Septem peccatis mortalibus. Quae cum autographo collata sunt correcta et pluribus locis aucta, praesertim iis, quae de censuris et bulla in coena Domini auctor addiderat.* Cum Privilegio. Romae

(1) Catálogo razonado..., n. 4.044.

MDCI. Expensis Io. Antonii Franzini et Haeredum Hieronymi Franzini. Apud Stephanum Paulinum. Superiorum Permissu. (Instrucción Sacerdotal y de los siete pecados mortales, por Francisco Toledo, etcétera). Un volumen en 4.°, de 12 hojas preliminares, 1.056 páginas de texto a línea tirada y 40 hojas finales de Indice de cosas.

Nos apresuramos a decir que la Instrucción del Purpurado cordobés logró una difusión tan extraordinaria como ninguna obra, acaso, de su género. Echando por lo corto tuvo 72 ediciones. Tradújose al castellano y en esta lengua se reimprimió seis veces; al francés en que se estampó cinco, y al italiano en que se hizo una impresión. Hay tres distintos compendios latinos, y de uno de ellos 12 ediciones, uno castellano, dos epítomes franceses y el Compendio della Somma del Cardinale Toledo en el idioma del Dante. La edición mejor, la edición príncipe se debe, en sentir de Uriarte, al P. Miguel Vázquez de Padilla. Suyo será también en ese caso el *praefatio ad lectorem*, en que bosqueja la historia y vicisitudes del libro. Pensó el Cardenal Toledo lanzarlo al mercado literario, pero después de bruñirlo y revisarlo exquisitamente; la muerte le atajó los pasos. Mientras explicaba en la cátedra, los discípulos le cogieron sus explicaciones; una copia de estas cayó en manos de un librero (Cardon) y no vaciló en imprimirla. ¿Qué había de acontecer? En el libro impreso se contenían a veces sentencias diversas de las del Cardenal y con frecuencia contrarias. Guardábase en el Colegio Romano un ejemplar de la Instrucción escrita por el mismo Toledo, corregida por su mano en muchos lugares. Vázquez de Padilla confrontó con el manuscrito de Toledo un impreso por Cardon, le corrigió en lo que de aquel discrepaba, introdujo en los pasajes correspondientes las modificaciones del Cardenal, enmendó las erratas de imprenta y le añadió, principalmente en el primer libro, las materias de excomunión, suspensión, entredicho, deposición, irregularidad y la explicación de la bula in Coena, de todo lo cual no había sino vestigios en los volúmenes estampados. De esa suerte salió la edición romana de 1601, no cierto tan acabadamente como había soñado Toledo, pero de seguro lo más ajustada a lo que él escribió cuando tenía larga experiencia de las cuestiones morales y canónicas. Advierte Uriarte que en la impresión de Roma se puso por primera vez en la portada la circunstancia de que el Cardenal Toledo pertenecía a la Compañía de Jesús.

Assertiones Theologicae... Proposiciones teológicas que se defende-

rán en Valladolid el 10 de julio de 1602 en el Colegio de San Ambrosio de la Compañía de Jesús. Existe un ejemplar impreso en la Biblioteca Vittorio Emmanuele de Roma, Mss. gesuitici, 678. El quicio sobre que giraban estas conclusiones era la tesis siguiente: «Pertenece a la fe simple, inmediata y primariamente por sí que el Pontífice que ahora es nuestro Santísimo Señor Clemente VIII es verdadero sucesor de Pedro y legítimo Vicario de Cristo. Y juzgamos que no satisfacen aquellos que diciendo ser esto de fe secundariamente conceden que en ello puede haber falsedad». El que presidió el acto fué el Padre Miguel Vázquez de Padilla, a quien incumbía redactar las conclusiones, o al menos corregirlas, aprobarlas y apadrinarlas. «Este acto se dispuso, afirma una relación de aquel tiempo, para deshacer lo que algunos no bien afectos a la Compañía han publicado y procurado persuadir no sólo en España, sino también en Roma al Papa y Cardenales que los de la Compañía han pretendido negar o poner en duda que Su Santidad sea verdadero Papa y sucesor de San Pedro, con el designio de oponerse a lo que se definiese en la controversia de Auxiliis contra nuestra opinión». La segunda parte de la tesis mencionada se dirigía contra Báñez, que el 2 de julio del mismo año presidió un acto en que se mantuvo que «la fe no cree primaria e inmediatamente por sí que Clemente VIII es verdaderamente Vicario de Cristo; pero produce un sentimiento firmísimo, secundariamente por sí». Asistieron al acto presidido por Padilla, el Nuncio, otras personas eclesiásticas, el Condestable, el Conde de Chinchón y un concurso granado de caballeros. Satisfizo a los presentes y mereció grandes elogios. Al P. Luis de La Puente escribía el P. Aquaviva el 26 de agosto de 1602 estas frases: «Mucho me consolé que saliese tan bien el acto que los nuestros defendieron; aunque el P. Mtro. Báñez lo haya sentido, como V. R. dice en la del 13 de julio por ciertas palabras que en una conclusión se pusieron, de lo cual no se quejó con razón.»

En 1613 el Doctor Luis de Bavia compuso la *Cuarta Parte de la Historia Pontifical y Católica* en la que quiso «escribir con algún espacio la santidad (del Cardenal Toledo) prudencia, letras y la estimación grande que todos los pontífices desde Pío V hasta Clemente VIII hicieron de su persona empleándola en las cosas más importantes que en el gobierno de la Iglesia se les ofrecían». Consta por la carta que transcribiremos en el párrafo último que para ese esbozo de Francis-

co de Toledo le proporcionó informes el P. Vázquez de Padilla; y por algunas significativas palabras de dicho documento, por la naturaleza del asunto que trataba el doctor y por el afán de Padilla en realzar las glorias del Purpurado jesuíta se deduce que no debieron ser escasos. Otra edición de la *Cuarta Parte* se hizo en Madrid año de 1652. Ni es para callar que la *Vida del Cardenal Toledo* que se lee en las páginas 608-615 del *Firmamento religioso de lucidos astros en algunos claros varones de la Compañía de Jesús* (Madrid, 1644) debido a la pluma del P. Nieremberg, copia grandes párrafos de Bavia y reproduce otros pormenores del prólogo que a los Comentarios de San Lucas del Cardenal puso, como dijimos, Vázquez de Padilla.

En las sesiones celebradas ante el Cardenal Madruzzo en la polémica de la gracia entre jesuítas y dominicos se cruzaron de una y otra parte multitud de escritos para esclarecer y dirimir la controversia, pero que no hicieron sino escandecerla y ulcerarla. Quince de ellos, folletos, memoriales, respuestas, explicaciones, pertenecientes a los hijos de San Ignacio trae el P. Livino Meyer en sus *Seis libros de historia de las controversias sobre los auxilios divinos de la gracia*. No indica nominalmente los autores; mas ¿será aventurado creer que los compondrían los teólogos que asistían al P. Aquaviva? En esa hipótesis, su porción le tocaría al P. Vázquez. Hace constar el P. Roa que «mostró Padilla ser fiel hijo de la Compañía defendiéndola en las ocasiones que se ofrecieron en materia de auxiliis».

* * *

Son más los trabajos que dejó manuscritos el teólogo sevillano que los que se dieron a los tórculos. El único que menciona Sotuelo en su *Bibliotheca Scriptorum Societatis Iesu* es el siguiente: *Commentarii in Primam Partem S. Thomae*, tomi II. Asegura aquel bibliógrafo que comprenden casi solamente los prolegómenos de la Teología, que resplandecen por su erudición y que estaban ya listos para la imprenta. Roa demuestra la singular y encendida devoción de Vázquez al Angélico Doctor por el tomo que dejó para imprimir en que buena parte de él es sólo de sus alabanzas ajustándose siempre en sus opiniones a su doctrina.

Sommervogel da cuenta además de estos dos manuscritos teológicos de Padilla: *Disputationes Theologicae de Incarnatione*, 1593. Se

hallan en la Biblioteca Vittorio Emmanuele de Roma, Mss. *gesuitici*, n. 1189 (3318). *Disputatio in tertiam Partem S. Thomae*, Romae, 1592-1593. En 4.°, dos volúmenes. Guárdanse en Bamberga. Fuera de eso le adjudica la *Responsio septem Romanorum theologorum inter quos nominantur pater Ioannes Lorinus, P. Leonardus Lessius et P. Michael Vázquez... ad quaelibet PP. Sinensium eodem anno data.* (Respuesta de siete teólogos romanos, entre los que se nombran a los PP. Juan Lorino, Leonardo Lesio y Miguel Vázquez, dada el mismo año a las diversas preguntas de los jesuítas de China). La cita el P. J. Dom. Gabiani, S. J., en su manuscrito *De ritibus Eclesiae Sinicae.* Tal vez se identifique la respuesta con *Resolutiones circa Missionarios Soc. Jesu* que se encuentran depositadas en la Biblioteca de Borgoña. Haremos notar que al requerirse la opinión de Vázquez en estos delicados y complicados asuntos dábase a entender que se le reputaba como uno de los teólogos más eminentes de la Compañía, capaz de parangonarse con Lorino y Lesio.

En la *Noticia de los manuscritos que de escritores españoles hay en siete bibliotecas insignes de Roma*, tejida por Hervás y Panduro, se dice de Padilla lo siguiente, al describir los del Colegio Romano: «Vázquez de Padilla (Michaelis, Soc. Jesu): *In primam partem divi Thomae:* en 4.°, dos volúmenes. *In tertiam partem:* en folio. *De Sacramento Eucharistiae:* en 4.° *De Poenitentia:* en 4.° *De Sacramentis:* en 4.° *De Ordine et Matrimonio:* en 4.° *De SSma. Trinitate:* cinco volúmenes en folio. De este docto escritor sevillano, que en el 1595 enseñaba la Teología en la Universidad del Colegio Romano, hace mención Nicolás Antonio, citando solamente un tratado que de *Trinitate* imprimió el 1617, y sus manuscritos *in primam partem D. Thomae.* Algunos de los tomos citados parecen estar escritos para darlos a pública luz». Añade el P. Uriarte que en el Colegio jesuítico de Málaga se conservan varias hojas de distintos tratados teológicos, y un libro *Fragmenta varia* compuesto de retazos tomados de diversas fuentes.

Le Bachelet, S. J., en su *Auctarium Bellarminianum* habla de estos escritos inéditos del teólogo sevillano: *Censura in quasdam Opiniones P. Petri Ludovici.* (El P. Luiz, S. J.) Al fin del documento se lee: la censura y respuestas del margen son de los PP. Belarmino, Vázquez (de Padilla), Mucio de Angelis y Azor: no añadieron razones sino que consideraron las alegadas (por Luiz). Roma. *Archivo di Stato, Gesuiti, Censurae opinionum*, 1590-1659, ff. 14-17. *In duas propositiones*

Patris a Fonseca. Firman: Roberto Belarmino, Miguel Vázquez, Juan Azor. (Ibidem.)

Son también del ilustre jesuíta hispalense los manuscritos siguientes:

Carta autógrafa dirigida al P. Arana sobre las virtudes del Cardenal Toledo. En el Archivo de la provincia de Toledo, S. J. Una copia en 4.° de 5 páginas en *Mélanges biographiques*, S. J. del P. Prat, en Lyon, tomo II, fol. Esta carta es de suma importancia para la vida del Cardenal Toledo, que tanta mano tuvo en el gobierno de Clemente VIII; acaso por desconocerla se han cometido notables inexactitudes al referir algunos de sus actos y delinear su fisonomía moral. Por eso creemos conveniente reproducirla, seguros, por otra parte, de que no desagradará a los lectores ver trazada con mano firme la pintura de un tan grande hombre.

Distintas cartas suyas a diversas personas y un *Sermón* que predicó en cierta función religiosa celebrada por una de las Congregaciones del Colegio de Granada. Guárdanse en el Archivo del Colegio de Málaga, S. J.

Tres Memoriales contra el Instituto de la Compañía o en que se pide su reformación. El P. Astrain alude repetidamente al P. Miguel Vázquez como uno de los que intentaban reformar o perturbar el Instituto de San Ignacio. «A principios del siglo siguiente, dice Astrain, entre 1602 y 1603, se redactaron algunos breves memoriales, entre cuyos autores sólo conocemos al P. Miguel Vázquez». Poco después al hacer el recuento de esos Memoriales escribe estas palabras: «En el Archivo del Vaticano, Nunziatura di Spagna, t. LIV, fol. 63, hay un Memorial del P. Miguel Vázquez mandado a Roma por el Nuncio el 26 de marzo de 1601». Más adelante vuelve a presentar al P. Miguel Vázquez como «autor de dos breves memoriales que por entonces circularon poco. Era, añade el docto historiador, este Padre uno de los que en aquel tiempo bullían en la Corte de Valladolid; pero ni antes, ni después aparecen noticias particulares sobre este sujeto». Al parecer no reconoce el R. P. Astrain en ese intrigante y bullidor jesuíta al P. Miguel Vázquez de Padilla, de quien antes y después de esa fecha abundan los informes. El mismo P. Padilla, como adelante se verá, nos cuenta que en aquel tiempo residía en Valladolid, y que el Duque de Lerma le embarazó para que saliera de la Corte como pretendían los Superiores; señal de que el favorito le conocía y se

metía en sus cosas. Además sabiendo la intimidad y unión de pensamientos que tenía Vázquez con el Cardenal Toledo, su habilidad en escribir, su autoridad doctrinal, y que entonces no existía en Castilla otro jesuíta Miguel Vázquez, es imposible dudar del autor de los memoriales.

No afirma categóricamente el P. Astrain si los memoriales fueron dos o tres; mas de sus palabras se infiere que fueron tres: en 1601 se envió a Roma un memorial de Padilla; y entre 1602 y 1603 redactó otros dos. El juicio que de ellos forma el sabio historiador no puede ser más desastroso. Hablando en montón de semejantes documentos asegura que «son en general difusos, verbosos y declamatorios; todo se les va en volver y revolver unas cuantas ideas, que sus autores presentan de un modo torcido, acompañándolas con graves exageraciones, y tal vez con descaradas mentiras. Si a esto se añade el espíritu de mal disimulada ambición y soberbia que se trasluce en todas sus páginas no sabemos cómo personas de juicio y experiencia pudieron sufrir la lectura de tales mamotretos y tener a sus autores por personas de ciencia y autoridad.» Vázquez de Padilla no lo sería en cuanto a los memoriales; pero en lo que concierne a sus conocimientos teológicos y al magisterio de la ciencia sagrada, rayó muy alto, y con justicia reclama un puesto honorífico en el templo de la Teología española.

*
* *

Carta original del P. Miguel Vázquez de Padilla de nuestra Compañía en que escribe muchas cosas del Cardenal Toledo como testigo de vista por haber vivido en Roma con él algunos años y sido su familiar amigo. Escrita desde Madrid al P. Antonio de Arana en junio de 621, de donde se sacaron algunos cosas para su historia porque ningún testimonio pudo hallarse más cierto y ocular que éste. Era el P. Miguel Vázquez a la sazón lector de Teología en el Colegio Romano y Prefecto de los Estudios (1).

Pax Christi: Padre mío: ahí envío a V. R. los Breves de los Pontífices que he podido hallar entre mis papeles que hablan honoríficamente del Sr. Cardenal Toledo para que V. R. los vea y vistos saque

---

(1) Epígrafe de la carta, letra del siglo XVII. En la carta adaptamos la ortografía y untuación a las modernas para hacerla más legible.

de ellos lo que le pareciere más a propósito y después me lo remita V. R. a Granada con alguno que fuere a Andalucía. En ella veré si hay más, y otros papeles que hubiere de importancia para su historia de V. R. y en especial del Colegio de Salamanca, cuyo sujeto fuí algunos años cuando fuí a entablar la Cátedra de escolástico que Su Majestad dió a la Compañía; y fuí el primero que fué convidado para ella en Valladolid el año de 603 del Visitador P. Ponce y Provincial P. Páez, y entonces me impidió el Sr. Duque de Lerma, y por esta causa convidaron después de mí al P. Gabriel Vázquez y se escusó, y en el entretanto que yo iba leyó de sustitución el P. Carrillo, y el de 604 acepté en Madrid a instancia del P. Páez Provincial, cuyo compañero era el P. Sosa que sabe todo esto.

El primer año, que fué por San Lucas de 604, pusieron a la hora que había de leer, de diez a once, lección extraordinaria el Maestro Curiel de casos y Márquez de escolático, y otros, por llevar la gente; y por eso leí de *Iustitia et Iure*, y acudían tantos teólogos y legistas y tan pocos a ellos que fué forzoso quitar sus lecciones por los pocos que acudían a ellos. También introduje los actos en escuelas y en el general mayor de escuelas mayores, donde sustentó D. Bernardo de Rojas, y se halló presente el Sr. Obispo D. Luis de Córdoba con sus capitulares, el Corregidor con sus regidores, los Maestros que le argumentaron, Curiel, Márquez, etc. Sólo faltaron los dominicos que se sintieron de que el Rector y Universidad permitiesen actos más solemnes que los de la Universidad, y lo procuraron impedir por medio de Zumel, mas no pudieron. Y en este tiempo sucedió el caso de Mena que me obligó a hacer rostro, etc.

Mas volviendo al Toledo, desde Granada envié el papel de la renunciación que hizo en manos de Su Santidad del capelo, al fin del primer año del Cardenalato, con la historia de lo que hubo en esto. De su persona sólo diré que siendo tan gran teólogo escolástico, moral, escriturario, predicador, que en cada cosa admiraba a todos, el mayor talento era de hallar medios para salir con grandes empresas con suavidad y eficacia. Y así los embajadores de los Príncipes no intentaban negocio con Su Santidad que no fuese por su mano y dirección, y aun oí que tenían orden de hacerlo así por lo bien que les salía.

Su vida fué siempre penitente; antes de Cardenal ayunaba tres días en la semana, todo el año, con pescado, etiam en los canicula-

res; después de Cardenal cuatro, lunes miércoles, viernes, sábado. Fuera de cuaresma, hacía otra a Nuestra Señora de la Asunción, en medio de caniculares, siempre con pescado, y de ésta le sobrevino la causa de la muerte como después diré. Levantábase a las doce de la noche perpetuamente a su oración y estudio; al alba decía misa todos los días, y después daba lugar a las audiencias. De ordinario no dormía en sábanas hasta la vejez. Hacía otras muchas penitencias y devociones; a Santa María Mayor iba cada semana a pie, y los días de Nuestra Señora le llevaba algún rico presente, cáliz, misal ricamente aderezado, o cosa semejante, y otros particulares pone Bavia en su Historia, que yo le dí, sacados de papeles que no tengo aquí y veré si los hallo en Granada, y se los enviaré a V. R.

El P. Rengifo le avisó desde Madrid que corría peligro de su vida si residía aquel verano en San Pedro, y yo tengo la carta original, y Su Santidad le daba palacio en Monte Cabalo, lugar sano; y por no hacer mudanza, ni dejar su librería, por acabar los *Comentarios de San Lucas*, no quiso salir. Su Santidad le envió a decir remitiese el rigor del ayuno en tiempo tan caluroso y enfermo: respondió, que cuando tantos morían de comer demasiado, no era mucho muriese uno de ayunar. Dióle la enfermedad de ir a pie de San Pedro a Santa María Mayor el día de la Asunción de Nuestra Señora. Como era de sesenta y cuatro años, cansado de estudios y trabajos, encendióse en calentura, y díjome a mí: Padre Miguel, ahora es tiempo de los amigos. Yo, con licencia de los Superiores, me quedé con él hasta que murió.

Había un año que le daban unos desmayos algunas veces, y decía que eran avisos para que se preparase, y así lo tenía hecho con confesión general, etc. Hacía ternísimos coloquios con Nuestra Señora, pidiéndole le llevase de aquella vez, porque temía hallarse en Cónclave de Cardenales, donde pasan de ordinario tantos desórdenes, y en día suyo y así murió por gracia de Nuestra Señora, la víspera de la Natividad (Octava?).

Visitóle Su Santidad, y estuvo abrazado con él llorando los dos ternísimamente, yo solo presente. Dejóle en su mano disponer de los beneficios y pensiones que tenía para quien quisiere. Díjele yo que lo de las pensiones era cosa escrupulosa, y respondió: nunca Dios quiera que a la hora de la muerte haga cosa de que pueda tener escrúpulo; y así no quiso disponer de nada, sino suplicar a Su Santidad que, si gustase, diese algo a un sobrino suyo, y si no gustase, no; y apretán-

dole algunos Cardenales amigos dejase algo de su hacienda a sus sobrinos o deudos, no quiso hacer en muerte lo que no había hecho en vida por escusar escrúpulos; y con ser tan gran letrado no se fiaba de sí en causa propia, y los consultaba con otros y muchas veces conmigo.

Acuérdome que se enfermó el Cardenal Aldobrandino, y parecióles a algunos sanaría haciéndole Cardenal; y pidiéndole que si le preguntase Su Santidad si haría Cardenales por Navidad, o los diferiría a octubre, que le aconsejase por Navidad, porque se alegrase el sobrino con el capelo y convaleciese, él me preguntó el caso, diciendo: aunque por disposición de Gregorio XIII, dada en ocasión de algunas persecuciones de algunos de la Compañía, no tengo obligación de guardar los votos de la Compañía, los he guardado como si la tuviera, pareciendo que, sabiendo yo cierto que me ha de hacer Cardenal con su sobrino, como después le hizo, será en alguna manera contra el voto y pureza de no pretender dignidad, ni cooperar a ella, el decir los haga por Navidad, y no los difiera a octubre. Respondí: especulativamente hablando, bien se puede cooperar a la aceleración sin cooperar a la substancia, como se ve en los Padres antiguos y la Virgen, que con sus fervorosas oraciones cooperaron a la aceleración de la Encarnación y la merecieron, y no a la substancia de ella; mas moralmente hablando en el caso presente, porque el Papa se puede morir o mudar la voluntad, el determinarle a que haga luego Cardenales, es asegurar la substancia de la elección y cooperar a ella, y poner medio para ella, que es pretenderla; y así se determinó de no responder nada al Papa.

Y en tiempo de Gregorio XIV hizo lo mismo, pidiéndole su sobrino Sfondrato que le inclinase a que hiciese Cardenales; por saber era uno de ellos, no lo quiso hacer.

Cuando le abrieron me hallé presente; y de tantos ayunos y levantarse tan de mañana, tenía más de dos dedos y medio de flemas pegadas al estómago; y con un cuchillo agudo, aun no se podían despegar, que le causaban dolor de estómago todas las mañanas, como se dice de San Gregorio; y no bastaron tantos dolores para que desistiera de su devoción; antes me decía algunas veces que nunca había podido levantarse a las doce sin repugnancia, mas la vencía.

Murió *morte justorum* con gran conformidad con la voluntad de Nuestro Señor y deseo de ir a verle. A propósito entra lo que dice Bavia.

De la devoción a N. P. San Ignacio y amor a la Compañía habría mucho que decir. Al fin gran parte del ser de ella consiste en la Constitución de Gregorio XIII y en la de (Gregorio) XIV que sacó él. El me ofreció en un año darme canonizado a N. S. P. Ignacio, y no se hizo porque el General echó por otro medio y todo se desbarató.

A Sixto V acudieron algunos Padres para que le mandase salir de palacio y volver al colegio; y respondió: no nos falta otra cosa para desacreditarnos con toda la compañía de Dios. Los sermones del P. Toledo los hago yo leer a mi mesa como las homilías de San Juan Crisóstomo, y tengo por consejo del cielo... lo haya guardado a mi Pontificado.

Solía decir: Pío V me amó (y le tenía preparado el capelo, sino que murió antes de que llegase de reformar la Universidad lovaniense, y entre otros a Miguel Bayo, a quien hizo sacar la Bula que V. R. habrá visto); Gregorio XIII me estimó; Sixto V me temió (porque le hablaba tan apretadamente que le hacia temblar, así en el púlpito como en particular); mas Clemente VIII todo junto.

La causa de no enterrarse en la Compañía fué gran parte la devoción que tenía a Santa María la mayor y la poca que le mostraban los Padres. A la Casa profesa fueron los Cardenales a hacer las honras, y de allí le llevaron a Santa María Mayor. Haga V. R. traer el epitafio entero que le hizo poner el Papa, y aun dicen que Clemente VIII hizo la mayor parte de él.

Esto se ofrece ahora: V. R. prefiera lo que más quisiere.

A. Pérez Goyena.

LA EPISTOLA A LOS GALATAS

«CARTA MAGNA DE LA LIBERTAD CRISTIANA»

Los protestantes han mirado siempre con singular complacencia la Epístola de San Pablo a los Gálatas, que ellos han considerado como la «carta magna de la libertad cristiana», como acta o documento que acredita y justifica la manumisión o liberación de las Iglesias «evangélicas», no sólo respecto de la Ley Mosaica, sino también y principalmente respecto de la Iglesia Romana, que había, según ellos, reincidido en el Judaísmo. Esta pretensión de los protestantes da una importancia siniestra a la Epístola a los Gálatas. Hoy día, en que la actividad gloriosamente desplegada por la Iglesia Romana obliga al protestantismo a una agitación febril y obstinada, no será fuera de propósito examinar la Epístola a los Gálatas desde el punto de vista en que la han colocado los protestantes.

Seguramente, para poner de manifiesto lo vano e infundado de las pretensiones del protestantismo, bastaban y sobraban algunas reflexiones de carácter general. Admitimos con plena confianza que San Pablo proclame y enaltezca en esta Epístola el gran principio de la libertad cristiana. Mas, ¿dónde dice el Apóstol, ni en esta carta ni en ninguna otra, que ella es como el documento o instrumento jurídico de esta libertad? Por otra parte, acaso ninguna de las Epístolas del grande Apóstol es tan difícil e intrincada, de estilo tan abrupto, de tono tan apasionado. Escrita a una Iglesia particular en momentos excepcionales de crisis aguda, no es evidentemente la más a propósito para apreciar y regular, como si fuera criterio único y exclusivo, la vida normal de la Iglesia. Además, aun dentro de los principios protestantes, al lado de la Epístola a los Gálatas hay que colocar las otras Epístolas de San Pablo, y todo el Nuevo Testamento, y toda la Escritura divina. Aislar un documento parcial, y aun darle excesiva importancia, con detrimento de los demás, no es buen principio de sana crítica histórica y filosófica. Por fin, además de la Escritura está la tradición divina, está el magisterio vivo de la Iglesia, que los protestantes, sin duda, recusan, porque les estorba; pero que la Escritura misma acredita y recomienda como el magisterio principal de la Iglesia, instituído por el mismo Jesu-Cristo.

Así es. Sin embargo, como la Epístola a los Gálatas, sin salir de ella, es por sí misma una refutación enérgica y decisiva de los principios protestantes, vale la pena de no desperdiciar tan favorable ocasión con que nos brindan nuestros mismos adversarios. En ella se mostrará San Pablo, no el primer protestante, como a veces se ha pretendido, sino su más resuelto antagonista.

Claro está que no vamos a examinar todos los puntos doctrinales en que el protestantismo se aparta del catolicismo: nos bastará examinar sus principios fundamentales, relacionados con la libertad cuya proclamación se halla en la Epístola a los Gálatas. Estos principios se pueden reducir a tres: 1.°, la justificación por sola la fe sin necesidad de buenas obras; 2.°, la negación de toda autoridad eclesiástica; 3.°, la afirmación del magisterio escrito de la Biblia, con exclusión del magisterio vivo de la Iglesia. Estos tres principios son una triple liberación y exención, por la cual somos, dicen, libertados del yugo de la ley, de la sujeción a la autoridad eclesiástica, de la sumisión al magisterio humano. Evidentemente, aunque bajo distintos conceptos, estos tres principios constituyen la esencia y el alma del protestantismo.

Veamos, pues, si estos tres principios fundamentales de la «libertad evangélica» se hallan reivindicados en la Epístola a los Gálatas. Si en esta «carta magna de la libertad cristiana» se sostienen estos principios, hay que reconocer y proclamar la verdad y la santidad del protestantismo, hay que enaltecer y glorificar la memoria de Lutero; pero si no..., fuerza es contentarnos con ser lo que eran nuestros mayores antes del siglo XVI. San Pablo es quien ha de dirimir la controversia. Será juez inteligente e imparcial.

I.—La justificación por la fe

A primera vista parece San Pablo enseñar categóricamente la doctrina protestante de la justificación por sola la fe sin necesidad alguna de buenas obras. He aquí sus palabras, pronunciadas en Antioquía: «Nosotros, judíos de nacimiento, y no pecadores venidos de la gentilidad, entendiendo con todo que no es justificado el hombre por las obras de la ley, sino por la fe de Cristo Jesús, también nosotros creímos en Cristo Jesús, para ser justificados por la fe de Cristo, que no por las obras de la ley; pues por las obras de la ley no será justificado mortal alguno» (Gal., 2, 15-16). Retengamos la fórmula esen-

cial, que resume todo el pensamiento del Apóstol: «el hombre es justificado, no por las obras de la ley, sino por la fe de Jesucristo». En la cual podemos distinguir cuatro elementos que la integran: 1) la *justificación* que el hombre alcanza; 2) las *obras* cuya eficacia justificante se niega; 3) la *ley* a la cual pertenecen esas obras estériles; 4) la *fe* a la cual finalmente se atribuye la justificación. Surge, pues, la cuestión: ¿qué sentido da San Pablo a estas cuatro expresiones, y cuál es la relación que entre ellas establece? ¿Interpretan fielmente a San Pablo los protestantes?

Es ley fundamental de la hermenéutica bíblica que para entender exactamente la significación que tienen las palabras en una frase determinada hay que apelar al contexto, tanto próximo como remoto. Claro está que para entender el sentido de las palabras en cuestión, podríamos recurrir legítimamente a las demás cartas de San Pablo, con lo cual la demostración resultaría más amplia y más eficaz. Mas como hemos dicho, no nos saldremos de la Epístola a los Gálatas; pues dentro de ella hallaremos cuanto necesitamos para demostrar a todas luces cuán equivocadamente interpretan los protestantes las palabras del Apóstol. Mas antes de investigar cuál es el sentido que da el Apóstol a sus palabras, es necesario tener presente el que les dan los protestantes.

Por *justificación* entienden, o entendían, los protestantes, no una justificación real, intrínseca y moral, con la cual quedase el hombre verdaderamente justo a los ojos de Dios, sino una justificación imputada o ficticia, meramente extrínseca y jurídica o forense, con la cual realmente queda tan pecador e impío como era antes de la justificación. Por *obras* entienden todos los actos humanos distintos de la fe; y niegan su eficacia en orden a la justificación, porque, viciado el hombre en su misma naturaleza y esencia por el pecado original, no es capaz de producir sino obras malas o pecados, impotentes, por tanto, de justificar al hombre. De ahí es que aun el hombre justificado, con justificación que le deja tan pecador como antes, no es capaz de producir obra buena alguna. Y en sus primeros momentos de paroxismo se le escaparon a Lutero aquellas palabras: «*Esto peccator, et pecca fórtiter, sed fortius fide*» (1); palabras ignominiosas, que

(1) «*Sei ein Sünder*, und *sündige tapfer, aber glaube tapferer*». Carta a Melanchthon, 1 de agosto, 1521. (H. Grisar, S. J., *Luther*, t. 2, págs. 159-160. Freiburg im Breisgau, 1911.)

luego han tenido buen cuidado de retractar los protestantes. Por *ley* entienden, no solamente la ley de Moisés, sino absolutamente toda ley, así natural como positiva, tanto divina como humana. Finalmente, por *fe* entienden cierta confianza o convicción sentimental de que nos es imputada o aplicada la justicia de Jesucristo, la cual, a manera de manto sobrepuesto, cubra y vele nuestros propios pecados, que así desaparecen a los ojos de Dios y no atraen sobre nosotros los rayos de su divina justicia. Y añaden que sola la fe, así entendida, con exclusión de todo lo demás, es la que obra en nosotros la justificación.

Salta luego a la vista cuántos elementos extraños introducen los protestantes en la fórmula de San Pablo: elementos que la desfiguran y falsifican completamente. Mas no nos contentemos con esa primera impresión general y de conjunto: examinemos en particular cada uno de los elementos que San Pablo señala en la justificación.

1. *Naturaleza de la justificación.*—Comencemos examinando qué entiende San Pablo por justificación. Los protestantes ven expresada su doctrina en aquellas palabras del Génesis (15, 6), que San Pablo hace suyas y repite varias veces en otras epístolas: «Abrahán creyó a Dios, y le fué imputado a justicia» (Gal., 3, 6). Aquí tenemos, dicen, la justicia imputada. ¡Menguada interpretación! Analicemos de cerca las palabras del Apóstol, o del Génesis, y veremos luego evidentemente que no queda nada de la justicia imputada de los protestantes.

Y ante todo notemos que, para dar lugar a la teoría protestante, hemos traducido mal el texto del Génesis o de San Pablo. Porque la palabra original que emplea el Apóstol, λογίζομαι, no significa *imputar*, mucho menos imputar una cosa que no existe, sino simplemente *tomar a cuenta de...* Es un término comercial o de negocios, que significa *abonar a favor de uno*, o *asentar en el libro de cuentas entre las partidas del HABER.* Según esto, quiere decir el Apóstol que Dios aceptó la fe de Abrahán y se la tomó a cuenta de justicia, que por la fe le concedió el don de la justicia. Con esta sencilla observación cae por su base toda la teoría protestante sobre la justicia imputada.

Pero admitamos por un momento la traducción propuesta al principio: aun así, no se sigue de ella la justicia imputada de los protestantes. Porque es de notar que en el caso de Abrahán no es la justi-

cia la que se le imputa, sino es la fe la que se le imputa a justicia: donde tenemos no justicia imputada, sino fe imputada a justicia. Además, a Abrahán no se le imputa una justicia ajena, menos la justicia de Cristo, sino su propia fe. Otras observaciones haremos luego sobre este texto: por ahora basta lo dicho para demostrar palmariamente que en él no se habla en manera alguna de la justicia de Cristo imputada a los hombres.

Mas aun cuando este texto ofreciera alguna real dificultad, el contexto de toda la epístola la desvanecería totalmente. Porque en toda ella atribuye el Apóstol tales propiedades a la justificación y a la justicia que a ella se sigue, que descartan e imposibilitan en absoluto la idea de una justicia meramente ficticia o postiza, que nos dejase tan pecadores como antes; tan muertos espiritualmente, como si no hubiéramos sido justificados. Porque, primeramente, la justicia que recibimos es, según San Pablo, *vida* de nuestro espíritu. Citando unas palabras de Habacuc (2, 4), que en otras epístolas repite, afirma que «el justo por la fe *vivirá*» (Gal., 3, 11). Poco después, hablando de la ley, identifica los conceptos de vida y de justicia. «Si hubiera sido dada una ley capaz de *vivificar*, dice, entonces realmente de la ley procedería la *justicia*» (Gal., 3, 21). Y ¡qué vida esta! Vida divina, vida que Cristo vive en nosotros, vida que nosotros vivimos en la fe de Cristo. Oigamos las mismas palabras del Apóstol: «Porque yo por medio de la ley morí a la ley, para *vivir* a Dios. Con Cristo estoy crucificado, pero *vivo*... no ya yo, sino que Cristo *vive* en mí. Y eso mismo que ahora *vivo* en carne, lo *vivo* en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí» (Gal., 2, 19-20). Esta mística compenetración de su vida con la vida de Jesucristo le hace luego exclamar: «¡Lejos de mí el gloriarme en otra cosa sino en la cruz de nuestro Señor Jesucristo, por la cual para mí el mundo está crucificado, y yo lo estoy para el mundo!» (Gal., 6, 15). Es esta vida por una parte tan soberana y por otra tan propiamente nuestra, que es ella, y nosotros somos por ella, una nueva creación de Dios. Porque, dice San Pablo: «Nada es, ni la circuncisión, ni la incircuncisión, sino (lo que es y lo que vale es) la nueva creación» (Gal., 6, 15). ¡Cuán lejos está de esta nueva creación de Dios la justicia postiza de los protestantes!

Efecto regaladísimo de esta nueva creación es la filiación adoptiva que nos constituye hijos de Dios. «Porque todos sois hijos de Dios, por la fe, en Cristo Jesús», dice San Pablo (Gal. 3, 26). Pero lo

más regalado de esta filiación adoptiva es que es una participación o prolongación de la filiación divina de Jesu-Cristo. Porque, como después añade el mismo Apóstol, «cuando vino la plenitud del tiempo, envió Dios a su propio Hijo, formado de una mujer..., a fin de que recibiésemos la filiación adoptiva» (Gal. 4, 4-5). Y pues somos hijos, y para que dignamente lo seamos y tengamos para con Dios sentimientos de hijos, envía Dios sobre nosotros el Espíritu Santo. Que es lo que a continuación añade San Pablo: «Y pues soïs hijos, envió Dios a vuestros corazones el Espíritu de su Hijo, el cual clama: *Abba*, Padre. De manera que ya no eres esclavo, sino hijo; y si hijo, también heredero por gracia de Dios» (Gal. 4, 6-7). Para que tengamos espíritu de hijos, recibimos el Espíritu del Hijo, que inspira a nuestros corazones sentimientos de hijos. Este don del Espíritu Santo es la sustancia misma de la bendición prometida a la descendencia de Abrahán y es el fruto más precioso de la redención de Jesu-Cristo. Así lo expresa el Apóstol: «Cristo nos rescató de la maldición de la ey, hecho por nosotros objeto de maldición..., para que la bendición de Abrahán alcanzase a los gentiles en Jesu-Cristo, a fin de que recibiésemos la promesa del Espíritu por medio de la fe» (Gal. 3, 13-14). Y gracias a la presencia y a la acción del Espíritu Santo en nosotros tenemos segura confianza de alcanzar la justicia: «Porque nosotros por el Espíritu en virtud de la fe aguardamos la esperanza de la justicia» (Gal. 5, 5). Para la ficción irrisoria de justicia que imaginan los protestantes no era necesaria esta presencia del Espíritu Santo y su acción maravillosa en nuestros corazones. Algo más que una justicia imputada supone San Pablo, cuando dice: «Si por el Espíritu vivimos, conforme al Espíritu asimismo caminemos» (Gal. 5, 25). Que quiere decir: puesto que nuestra alma habitualmente vive vida espiritual, justo es que también nuestros actos y nuestras obras todas sean igualmente espirituales. De donde se sigue evidentemente que, si el Espíritu Santo crea en nuestras almas una vida espiritual, no quedamos después de la justificación tan pecadores y muertos como antes; y que, si todos los pasos de nuestra vida han de ser espirituales, no es verdad que todas nuestras obras, aun después de ser justificados, sean pecados.

Pero nada pone tan de relieve nuestra renovación interna y espiritual después de la justificación, como nuestra comunicación o comunión con Jesu-Cristo. Según San Pablo, al ser justificados, queda-

mos espiritualmente adheridos a Jesu-Cristo, formando con él un solo cuerpo, un organismo viviente, por el cual circula la vida misma de Jesu-Cristo, un solo Cristo místico, que, informado y movido por el Espíritu de Dios, vive vida de Dios. Lejos de estar nuestros pecados cubiertos solamente como con un manto con la justicia de Jesu-Cristo, nosotros mismos estamos místicamente compenetrados e identificados con Jesu-Cristo, hasta el punto de ser una cosa con él. Esta que, con frase no muy feliz, se ha llamado teoría del Cristo místico, la desenvuelve San Pablo en toda su divina magnificencia en las llamadas epístolas de la Cautividad. Con todo, ya en la epístola a los Gálatas apunta sus rasgos más esenciales y característicos. Ni siquiera necesitamos ahora, para nuestro objeto, desarrollar en toda su amplitud esta teoría cual se insinúa en la epístola a los Gálatas: nos bastarán algunas someras indicaciones para desvanecer hasta los últimos vestigios de la justicia imputada.

Sabido es que San Pablo condensa toda su teoría sobre el Cristo místico en aquella expresión, que en su lenguaje es como técnica, y que tantas veces él repite: «En Cristo Jesús». Ahora bien, en la epístola a los Gálatas emplea hasta cinco veces la fórmula plena «en Cristo Jesús» (2, 4; 3, 14; 3, 26; 3, 28; 5, 6), y otras dos la fórmula abreviada «en Cristo» (1, 22; 2, 17). Ya sólo este dato numérico es altamente significativo.

Pero más que las palabras y los números valen las realidades. Citábamos hace poco aquellas expresiones inflamadas con que el Apóstol describe su vida mística, que no es otra cosa sino su vida «en Cristo Jesús». Considerémoslas algo más detenidamente. «Con Cristo estoy crucificado», Χριστῷ συνεσταύρωμαι. Es imposible traducir a nuestra lengua en todo su vigoroso relieve estas dos palabras del Apóstol. Quiere decir que con la misma crucifixión de Jesu-Cristo quedó él juntamente crucificado. Es que Jesu-Cristo había incorporado consigo a Pablo tan íntimamente, le había entrañado y como absorbido tan verdaderamente, que por fuerza unos mismos clavos debieron enclavar a entrambos en la misma cruz. Prosigue el Apóstol: aunque crucificado, «vivo empero». Siente bullir en su corazón la vida de Jesu-Cristo: por eso ha afirmado que vive. Pero ha dicho más de lo que pensaba. Esa vida ha dicho que era él quien la vivía. Y siente que no es así. Que esa vida no es él quien propiamente la vive, sino Cristo la vive en él. Por esto, corrigiendo lo que acaba de afirmar,

añade en un arranque sublime: «No ya yo, sino que Cristo vive en mí» (Gal. 2, 19-20). Estamos nosotros ya demasiado hechos a esta afirmación estupenda, para apreciar toda su fuerza. Compenetración, fusión, identificación de dos vidas, de dos existencias, de dos personas: todo esto es poco aún; Pablo siente que su vida ha sido absorbida por otra vida, que su existencia ha dado lugar a otra existencia, que su personalidad ha quedado sustituída por otra personalidad. Claro está que todas estas maravillas pertenecen a un orden espiritual y místico, mas no por eso menos real y verdadero y menos sentido por Pablo.

Pero lo más maravilloso es que lo que Pablo afirma de sí, lo dice igualmente de todos los fieles. Habiendo recordado que, como narra en diferentes lugares el Génesis, «a Abrahán le fueron hechas las promesas, y (en él) a toda su descendencia» (Gal. 3, 16), hace el Apóstol esta observación, que a primera vista parece un mero juego de palabras: «No dice: *Y a las descendencias*, como (hablando) de muchos, sino de uno solo: *Y a tu descendencia*, la cual es Cristo» (Gal., 3, 16). Esto es, el emplear la palabra «descendencia» no en plural sino en singular no carece de misterio. El misterio está en que si, por una parte, la palabra en virtud de su propio significado tiene sentido colectivo y comprende consiguientemente toda la posteridad de Abrahán, mas, por otra parte, se ha escogido de intento el número singular para expresar más al vivo que toda esta posteridad está comprendida y como cifrada en Cristo Jesús. Y es tan real y verdadera esta especie de inclusión o concentración en Cristo Jesús, que basta estar comprendido en Cristo Jesús para pertenecer por el mismo caso a la posteridad de Abrahán. Enigmático podrá acaso parecer el texto del Apóstol y rebuscada la interpretación que le damos; sin embargo no es así. Él mismo explica poco después su pensamiento, y cierto con una lucidez, que desvanece toda duda; y con una profundidad, que nos hace penetrar en los más recónditos misterios del Cristo místico. Oigamos sus maravillosas palabras: «Todos sois hijos de Dios, por la fe, en Cristo Jesús. Pues cuantos habéis sido bautizados en Cristo, os habéis revestido de Cristo. No hay ya judío ni gentil, no hay esclavo ni libre, no hay varón ni hembra, pues todos vosotros sois uno en Cristo Jesús. Y si vosotros sois de Cristo, sois por tanto descendencia de Abrahán, herederos conforme a la promesa» (Gal., 3, 26-29). «Todos sois hijos de Dios», dice; y señala dos principios de esta fi-

liación divina: subjetivamente, «por la fe»; objetivamente, porque estáis «en Cristo Jesús». Como si dijera: solo Jesu-Cristo es Hijo de Dios, o, mejor, el Hijo único de Dios; sin embargo, desde el momento que vosotros estáis incorporados a Jesu-Cristo, también vosotros en él y con él, participando de su divina filiación, sois hijos de Dios. Y ¿por qué «en la fe» estáis en Cristo Jesús? Da la razón el Apóstol: «Pues cuantos habéis sido bautizados en Cristo, os habéis revestido de Cristo.» Para entender plenamente el pensamiento de San Pablo, es menester conocer exactamente el valor de las palabras que emplea. «Ser bautizados en Cristo» por una parte es la expresión o profesión de la fe, y por otra, en virtud de la palabra original y con una alusión manifiesta al rito del bautismo por inmersión entonces comúnmente usado, es lo mismo que ser como sumergidos en Cristo. De esta especie de inmersión espiritual en Cristo se sigue lo que añade el Apóstol: «Os habéis revestido de Cristo». «Ser revestido», según el sentido etimológico de la palabra original ἐνδύομαι y conforme al uso que hace el Apóstol de esta palabra (I Cor., 15, 53-54; II Cor., 5, 3; Col., 3, 12...), no significa recibir algo sobrepuesto y exterior a manera de vestido, sino ser interiormente informado, compenetrado, impregnado y como empapado, así como la esponja al ser sumergida en el agua, o, mejor aún, como el cristal expuesto a los rayos solares. De este modo se entiende la coherencia del pensamiento de San Pablo y de las imágenes que emplea: «cuantos habéis sido bautizados y como sumergidos en Cristo, habéis quedado compenetrados e informados de Cristo». Y esto, así entendido, es verdaderamente la razón de lo que ha dicho anteriormente: «Todos sois hijos de Dios, por la fe, en Cristo Jesús». Porque al ser por la fe bautizados y como sumergidos en Cristo, al quedar compenetrados e informados de Cristo, es natural y lógico participar por comunicación sus mismas propiedades, y en especial su propiedad más característica, que es su divina filiación.

Esta compenetración con Jesu-Cristo es tan predominante y absorbente, es tal la unidad que de ella resulta, que con ella quedan como borradas y abolidas todas las diferencias étnicas, sociales y aun naturales que dividen a los hombres. En este sentido prosigue el Apóstol: «No hay ya judío ni gentil, no hay esclavo ni libre, no hay varón ni mujer»; han desaparecido todas las diferencias de raza, de posición social, de sexo, pues todos vosotros sois uno, una perso-

na moral, en Cristo Jesús». Concluye el Apóstol: «Y si vosotros sois de Cristo», esto es, si sois miembros de Cristo, cuerpo de Cristo, si formáis con Cristo una sola cosa, un solo organismo viviente, «sois, por tanto, descendencia de Abrahán», como lo es Jesu-Cristo, y consiguientemente «herederos, conforme a la promesa» hecha por Dios al patriarca de los creyentes y a toda su descendencia. ¡Profunda verdad, misteriosa realidad, la de nuestra incorporación a Cristo Jesús, que, identificándonos espiritualmente con él, nos hace a todos uno, nos hace hijos de Dios y descendencia de Abrahán! A la luz de estas sublimes verdades, ¡cuán mezquina y raquítica, por no decir miserable y absurda es la justificación postiza fingida por el protestantismo!

Otros textos aún podríamos aducir de la epístola a los Gálatas, y muchos más todavía de las otras epístolas de San Pablo; pero, para nuestro objeto, basta y sobra con lo dicho. Vamos a concluir este punto con una observación que dará el golpe de gracia a la justicia imputada.

Los modernos protestantes liberales, convencidos de lo absurdo de la justicia forense y ficticia de los antiguos protestantes «ortodoxos», la han desechado en absoluto para sustituírla por una concepción «biológica» de la justificación. En vez de una justicia de orden jurídico, han imaginado una justicia puramente vital de orden «biológico». Establecida la nueva teoría, lo natural era que los modernos protestantes se volvieran contra Lutero, autor de la justificación forense. Pero los protestantes adoran demasiado rendidamente al heresiarca para clavar su nombre en la picota. ¿Qué han hecho? Contra toda razón, atropellando la historia y la misma lógica, los más moderados han vuelto sus iras contra los escolásticos medioevales para imputarles la justicia forense inventada por Lutero; y los más osados se han encarado con el mismo San Pablo, acusándole de dualismo y contradicción, por cuanto, según ellos, el Apóstol enseña juntamente la teoría de la justicia luterana y la de su propia justicia biológica, que él no se ha preocupado por conciliar y que en realidad son inconciliables. ¿Qué decir de esta nueva actitud del protestantismo y de esas acusaciones contra los escolásticos o contra el mismo Apóstol?

Ante todo es necesaria una distinción, en que no han reparado los protestantes liberales. No es lo mismo justicia forense meramente imputada o postiza en el sentido de los antiguos luteranos y justicia simplemente jurídica en el sentido de los antiguos escolásticos, que

es el de la Iglesia y que es también el de San Pablo. La iglesia católica nunca ha condenado en la teoría luterana el que establezca una justicia de orden jurídico: pues claro está que de suyo la justicia, como la palabra misma de justicia lo indica, pertenece al orden jurídico. Lo que ha condenado en Lutero es la exclusión y la falsificación de esta justicia jurídica. Exclusión: en cuanto Lutero no admitía una justicia vital, que renovase íntimamente al hombre. Falsificación: en cuanto la misma justicia jurídica la imaginaba meramente imputada o ficticia. Mas sin esta exclusión y falsificación admite la Iglesia, como lo enseña San Pablo, el carácter jurídico de la justicia. Ahora que la Iglesia, lo mismo también que San Pablo, junta a esta justicia jurídica la renovación interna del hombre, que es una nueva creación viviente y espiritual. Y estos dos conceptos de la justicia divina, lejos de oponerse o contradecirse, se combinan y harmonizan admirablemente. Aun en el orden humano, un hombre que perdona generosamente las ofensas o injurias de otro hombre, ¿por qué no puede al mismo tiempo, como muestra y garantía del perdón otorgado, colmarle de beneficios y favores? Pues esto es lo que, según San Pablo y según la enseñanza de la Iglesia, hace Dios con el hombre. No contento, como en absoluto hubiera podido hacerlo, con perdonarle generosamente sus pecados, le concede al mismo tiempo el don de su Espíritu, con el cual le une e incorpora íntimamente a Jesu-Cristo y le hace participante de su divina filiación y de su vida divina. Se necesita estar cegado por el espíritu de secta para ver en esto la menor contradicción.

En suma: que los modernos protestantes, o admiten la justicia imputada de Lutero, y entonces devoran los absurdos que, según hemos demostrado, se hallan en semejante teoría, o la sustituyen por la teoría de una justicia puramente «biológica», y entonces, además de condenar la teoría del antiguo heresiarca, más radicalmente aún de lo que la condenó el Concilio de Trento, incurren en no menores absurdos. Sola la doctrina católica es la que ha sabido harmonizar y reducir a unidad las verdades fragmentarias, opuestas y desfiguradas, en que se ha encastillado el protestantismo. Sola la Iglesia católica ha interpretado fiel e integralmente el pensamiento de San Pablo, la concepción maravillosa que alimentaba en su mente y expone en sus epístolas sobre la justicia, jurídica a un tiempo y vital, que alcanzan los hombres «en Cristo Jesús».

2. *Ineficacia de las obras para la justificación.*—Tal es la mente de San Pablo sobre la justificación. Veamos ahora cuál es, según el mismo Apóstol, la parte que tienen las obras en la justificación del hombre.

Tres veces en el corto pasaje ya transcrito anteriormente y con la mayor resolución afirma San Pablo la absoluta ineficacia de las obras en orden a la justificación. «Nosotros, dice, judíos de nacimiento, y no pecadores venidos de la gentilidad, entendiendo con todo que no es justificado el hombre *por las obras de la ley*, sino por la fe de Cristo Jesús, también nosotros creímos en Cristo Jesús, para ser justificados por la fe de Cristo,—que *no por las obras de la ley;* pues *por las obras de la ley* no será justificado mortal alguno» (Gal. 2, 15-16). Lo mismo repite algo más adelante: «Pues cuantos estriban en las obras de la ley, caen bajo la maldición» (Gal. 3, 10). Otras dos veces expresa equivalentemente el mismo pensamiento, cuando niega que los Gálatas hubiesen recibido el Espíritu en virtud de las obras de la ley (Gal. 3, 2; 3, 5). Es, pues, evidente que para San Pablo las obras de la ley son ineficaces para justificar al hombre. ¿Coincide su pensamiento con la doctrina de los protestantes? Veámoslo.

Ante todo notemos que San Pablo, al hablar de la justificación, habla del acto mismo en que el hombre pecador es justificado, esto es, del tránsito o paso del estado de pecado al estado de justicia. Esto es evidente, y no lo niegan los protestantes (Cf. Gal. 1, 4; 2, 16-21; 5, 4). Supuesto esto, examinemos cuáles son las obras cuya ineficacia justificadora afirma el Apóstol y cuál es la ineficacia que les niega.

Primeramente es digno de notarse que las seis veces que menciona las obras para negarles la virtud de justificar al hombre, dice siempre «obras de la ley». Esta repetición invariable de la misma frase es altamente significativa. San Pablo niega la eficacia justificativa a las «obras de la ley». Ahora bien, es evidente que esta ley, cuyas obras declara estériles en orden a la justificación, no es otra que la ley de Moisés, como después declararemos más particularmente. Luego las «obras de la ley» no son sino las observancias o prescripciones de la ley mosaica. Deducir, por tanto, de las palabras de San Pablo la ineficacia de toda otra obra para justificar al hombre es un craso paralogismo, por no decir una grosera falacia. ¿Dónde ha

afirmado San Pablo, por ejemplo, la ineficacia del Bautismo para justificar al pecador, como lo afirman a cuenta del Apóstol los protestantes? Al contrario, muchas veces afirma él en otras epístolas la eficacia justificadora del Bautismo, y aun en esta misma epístola la insinúa con bastante claridad, cuando dice: «Cuantos habéis sido bautizados en Cristo, os habéis revestido de Cristo» (Gal. 3, 27), como hemos notado anteriormente.

Mas, no contento San Pablo con mencionar en general las «obras de la ley», recuerda en particular tres de las principales prescripciones mosaicas, para negarles toda parte o influencia en la justificación del pecador. Varias veces habla San Pablo de la circuncisión, para decir que nada es y nada vale (Gal. 5, 6; 6, 15), lo mismo que la incircuncisión. Y no solamente no sirve la circuncisión para la justificación, sino que la impide o esteriliza. «Mirad que yo Pablo os lo intimo: que si os circuncidáis, Cristo en nada os aprovechará... Os habéis privado de Cristo, los que buscáis en la ley la justificación» (Gal. 5, 2-4. Cf. 5, 11; 6, 12-13). También menciona el Apóstol las fiestas de la ley mosaica, para decir que son simples rudimentos estériles y miserables (Gal. 4, 9). Por esto irónicamente reprende a los Gálatas: «Andáis observando los días, los meses, las estaciones, los años» (Gal. 4, 10); esto es, los días de sábado, los novilunios o neomenias, las fiestas anuales de las diferentes estaciones, los años sabáticos. ¡Ojalá este reproche irónico de San Pablo desengañase a los recientes Adventistas *del séptimo día*, que desechando la celebración cristiana del domingo vuelven a la celebración del sábado! Es curioso que el protestantismo, después de acusar al catolicismo de haber reincidido en el judaísmo, haya venido a parar ahora en una observancia tan judaica como es la del sábado. Por fin, hace San Pablo referencia a la ley que distinguía entre manjares puros y manjares impuros, negándole toda eficacia justificadora (Gal. 2, 12-15).

Estas son las obras de la ley, cuya impotencia para justificar testifica San Pablo. De otras obras que no son propias de la ley mosaica, nada dice, y nada puede lógicamente deducirse de sus palabras. Pero prescindiendo ahora de esta distinción de obras, consideremos otra razón más general por la cual dice San Pablo que la justificación no se produce en virtud de las obras.

Las seis veces que habla de las obras de la ley reproduce invariablemente la misma expresión «ex operibus legis», ἐξ ἔργων νόμου, que

exactamente significa «por intrínseca virtud o valor propio de las obras de la ley». Esto quiere decir que la justificación no es un producto de las fuerzas o de la industria del hombre, ni se debe a sus merecimientos, sino que es pura gracia de la misericordia divina. Es que Dios quiere que el hombre no pueda gloriarse de su justicia como de cosa propia, sino que ha de tributar a Dios enteramente la gloria de su justificación. Este pensamiento, que en otras epístolas desenvuelve el Apóstol ampliamente, no hace más que insinuarlo en la epístola a los Gálatas, como cuando dice de sí: «No recuso o doy por nula la gracia de Dios» (Gal. 2, 21); o cuando dice de todos los fieles que *recibieron* el Espíritu no en virtud de las obras de la ley (Gal. 3, 2); o cuando amenaza a los Gálatas que, si buscan la justificación en la ley, han caído de la *gracia* (Gal. 5, 4). «En cuanto a nosotros, añade, aguardamos la esperanza de la justicia por el Espíritu (no por nuestras propias fuerzas) en virtud de la fe (no en virtud de nuestras propias obras)» (Gal. 5, 5). Y en este sentido la Iglesia católica, al atribuir al Bautismo, por ejemplo, eficacia justificadora, no contradice a las enseñanzas del Apóstol; por cuanto atribuye semejante eficacia al Bautismo, no por lo que de suyo tiene, ni en cuanto es acción humana, sino por la virtud que recibe del Espíritu Santo y en cuanto es moralmente acción de Jesu-Cristo.

En suma: que al negar el Apóstol toda eficacia a las obras en el proceso de la justificación, explícitamente sólo habla de las prescripciones de la ley mosaica; y si implícitamente excluye también todas las demás obras, sólo es en lo que tienen de propio considerado su merecimiento o virtud intrínseca y natural. En ninguno de estos dos sentidos alcanza la exclusión de San Pablo al Bautismo o a otros sacramentos. Por esto hizo muy bien el Concilio Tridentino al sostener la eficacia sobrenatural de los sacramentos, como instrumentos del Espíritu divino y acciones morales de Jesucristo: y hacen muy mal los protestantes al negarles semejante eficacia instrumental, y peor aún al fundar su negativa en las enseñanzas del grande Apóstol, que en ninguna manera tienen el sentido que ellos les atribuyen.

Aun cuando pudiéramos ya dar por concluído este punto, creemos deber insistir en otra consecuencia que los primitivos luteranos sacaban de las palabras de San Pablo: consecuencia absurda, de que pronto se desdijeron los mismos protestantes. Servirán a lo menos nuestras indicaciones para dar a conocer la mentalidad del heresiar-

ca, el cual, por su odio a la Iglesia romana, devoró semejantes aberraciones.

Enseña San Pablo que el hombre no es justificado por las obras de la ley: Lutero, dando un salto mortal inconcebible, interpretó estas palabras del Apóstol diciendo que ni en la justificación ni en la vida de justicia que a ella se sigue son necesarias ni posibles las buenas obras. Pudiéramos dar de barato que las palabras del Apóstol, a fuerza de torturas y contorsiones, *pudieran* tener el sentido que les dió Lutero, si el mismo Apóstol en todas sus epístolas no recomendase frecuentemente la necesidad de las buenas obras y su eficacia para merecer la vida eterna. Mas desde el momento en que el Apóstol insiste tanto en exhortar a las buenas obras, es ya imposible y contra las leyes hermenéuticas dar a sus palabras el sentido que les dió Lutero, aun cuando ellas, repetimos, en absoluto pudieran admitir semejante sentido. Vamos a demostrarlo, sin salirnos de la epístola a los Gálatas.

Enseña el Apóstol que existen en nosotros dos principios de actividad moral: uno malo, que es la carne, y otro bueno, que es el espíritu. Pone un largo catálogo de las «obras de la carne», contra las cuales previene a los Gálatas para que se guarden de ellas, porque «los que las obran, no alcanzarán el reino de Dios» (Gal., 5, 19-21). A las obras de la carne se oponen los frutos del Espíritu, que han de producir los que viven por el Espíritu (Gal., 5, 22-25). No es, pues, verdad que los cristianos por fatal necesidad, forzados a producir sólo obras malas, se vean imposibilitados de producir buenas obras. Pocos versículos antes, después de decir que «en Cristo Jesús ninguna eficacia tiene la circuncisión, como tampoco la incircuncisión», añade que lo que la tiene es «la fe que obra o se actúa por la caridad» (Gal., 5, 6). Tenemos, pues, que la fe, informada por la caridad, puede producir buenas obras.

Más claro aparece aún el pensamiento de San Pablo, cuando algunos versículos más adelante, escribe: «Vosotros, hermanos, habéis sido llamados a la libertad: con tal que no toméis esa libertad como pretexto para dar rienda suelta a la carne, sino que por la caridad os habéis de hacer los unos esclavos de los otros. Porque toda la ley se cifra y se cumple en un solo precepto: es a saber, *Amarás a tu prójimo como a ti mismo*» (Gal., 5, 13-14). Con las cuales palabras proscribe todas las obras malas, que brotan de la carne, y recomienda todas las obras buenas, cifradas en la ley de la caridad.

Al final ya de la carta, después de recomendar otras buenas obras, concluye el Apóstol: «No os engañéis: que de Dios nadie se burla. Porque lo que uno sembrare, eso cosechará. Que quien siembra en su propia carne, de la carne cosechará corrupción; mas el que siembra en el espíritu, del espíritu cosechará la vida eterna. Y en el obrar el bien no desmayemos: porque a su tiempo cosecharemos sin desfallecer. Así pues, mientras tuviéremos tiempo, practiquemos el bien» (Gal. 6, 7-10). Verdaderamente, no entiende uno cómo pudo Lutero conciliar su absurda teoría de la inutilidad e imposibilidad de las buenas obras con estas declaraciones tan categóricas del Apóstol. Ni menos se entiende cómo los protestantes que le siguieron, al abandonar esas aberraciones inmorales del heresiarca, no le abandonaron en todo lo demás. Un hombre que da en semejantes dislates, ya no se merece ninguna fe. ¡Y a semejante hombre se le venera y se le pone en las nubes como al gran libertador de la conciencia cristiana! Es de creer, piadosamente pensando, que el gran Apóstol no hubiera compartido esa admiración. Quizás, y sin quizás, hubiera lanzado contra él esos tremendos anatemas que lanza contra los judaizantes en la Epístola a los Gálatas.

José M. Bover.

UNA CUESTIÓN DE MÉTODO

SOBRE LOS

FUNDAMENTOS DEL ORDEN MORAL

Los elementos del orden moral que los autores suelen exponer por extenso en los libros de investigación o dedicados a la enseñanza son los siguientes: *La moralidad*, *la ley*, *la obligación* y *el derecho*. Prescindo ahora de los actos humanos y del último fin que a manera de proemio suele en todos los tratados preceder a las cuestiones anteriormente expuestas.

El orden generalmente seguido en los libros es el que acabo de indicar; mas en la tercera parte de la Filosofía Moral, después de haber expuesto los deberes particulares del hombre, estudian los filósofos moralistas los elementos esenciales y todo el complicado mecanismo de *la sociedad*.

Me ocurre, pues, preguntar: ¿Todos los elementos de que he hablado tienen entre sí alguna relación?, y si la tienen, ¿cuál es el orden lógico con que se deben estudiar? La relación creo que nadie la niega; y en este supuesto me parece que el orden lógico exige se empiece el estudio de estos problemas examinando *primero el mecanismo de la sociedad*, después se estudie la ley, la obligación y el derecho; dejando para el fin el examen de la moralidad. Esta es la tesis que espero se deduzca prácticamente de lo que voy a exponer.

Pero el fin directo de este trabajo es más modesto. Sólo intento hacer un breve catálogo de las principales cuestiones de la Etica general haciendo ver las íntimas relaciones que las ligan entre sí y cómo todas ellas no son más que simples corolarios del estudio detenido de la sociedad. Algo más me extenderé en el estudio de la moralidad formal, para señalar en lo posible el límite que separa el orden físico del moral, punto capitalísimo en la presente cuestión. Por último deduciré como *corolarios* la refutación de los falsos sistemas sobre la moral y el derecho, demostrando que por regla gene-

ral es más fácil, más breve y sobre todo más lógico y más racional demostrar primero la verdad para deducir después como consecuencia la falsedad del error contrario, que no seguir el método inverso. Este es el plan del artículo: al cual dará principio el estudio de la sociedad.

CONCEPTO DE LA SOCIEDAD

El conjunto de seres que combinan su actividad para conseguir un fin determinado forma una *sociedad*. De esta breve descripción se deduce que sus elementos esenciales son: primero los *socios* o seres que cooperan a un fin. Prescindo ahora de la naturaleza de estos seres; bien sé que sólo consideramos ordinariamente como sociedades las que forman los entes racionales; pero aquí es necesario tomar la sociedad en sentido más lato y más universal. Donde quiera, pues, que haya seres que combinen su acción para obtener un fin común, allí diremos que hay una sociedad. El segundo elemento esencial es el *bien común*, al cual aspiran los socios. Hay también en toda sociedad cooperación de fuerzas llamada *acción social;* y como ésta es imposible sin dirección hay también *autoridad*.

Siendo tantos los fines particulares a que pueden aspirar todos los seres creados combinando armónicamente su actividad, las sociedades se multiplican hasta el infinito. Nosotros para el estudio de las *leyes*, del *derecho* y de la *moral* sólo nos vamos a ocupar: 1.°, de la sociedad que forman todas las criaturas; 2.°, de la que forman todos los hombres; 3.°, de la que formó Dios con el Pueblo Hebreo; 4.°, de la que forma Jesucristo con su santa Iglesia y 5.°, de la sociedad civil.

EL UNIVERSO CONSIDERADO COMO SOCIEDAD

Tomando, como hemos dicho, la sociedad en su sentido más amplio y general, no se puede negar que el universo entero con todas sus criaturas forma una sociedad universal; pues todas ellas combinan por modo admirable las múltiples manifestaciones de su actividad para la consecución de un fin común. Efecto de esa armónica combinación es el orden perfectísimo que resplandece en la gran fábrica que brilla en el universo y a todos nos llena de admiración. Hay, pues,

en esta sociedad socios, pues lo son todas las criaturas; hay acción social o sea coordinación de actividades, y como ésta es imposible sin dirección, hay autoridad que dirige y gobierna toda la actividad; este es Dios. Hay, por último, fin en esta sociedad. Por la gran importancia que para nosotros tiene este último elemento, nos detendremos en su estudio algo más.

¿Cuál es, pues, *el fin* de los seres de la creación? ¿Para qué ha criado el Señor esta fábrica universal? En primer lugar el fin inmediato de las criaturas es juntarse las unas con las otras y combinar su actividad en provecho de todas. Concretando y determinando más, decimos que el fin de los seres inferiores es atender a las necesidades de los superiores, y el fin de los irracionales, servir al hombre que es el ser racional; eso pide el orden de la divina sabiduría y eso confirma la experiencia universal; pues vemos que los minerales sirven a los vegetales, éstos a los animales y éstos con todos los demás al hombre, que es el rey de la creación.

Este fin es inmediato; el fin último del universo es la gloria divina objetiva y formal. En primer lugar el fin de las criaturas es servir al Señor. El las crió y es su dueño absoluto; luego a El le deben servir. Ni Dios mismo puede renunciar a este derecho dando a sus criaturas independencia absoluta u ordenándolas a otro distinto señor; pues en uno y otro caso Dios al criarlas obraría movido por una causa final distinta de sí.

Todo esto es verdad, pero Dios es infinito y nada puede recibir de las criaturas que ya no tenga. Sólo la alabanza, sólo la manifestación de sus infinitas perfecciones pueden darle las criaturas sin menoscabo de su infinidad; porque esto nada añade, antes al contrario si es sincera la alabanza y hay verdad en la muestra exterior, suponen en el sujeto alabado las perfecciones infinitas objeto de la alabanza y de la manifestación. Por eso toda esta fábrica del universo, incluyendo al hombre, no tiene otro fin sino manifestar las infinitas perfecciones de Dios; mas siendo Dios simplicísimo, dice Santo Tomás que fué necesario multiplicar las criaturas para que con su crecido número y esplendente variedad pudieran de alguna manera bosquejar las infinitas perfecciones de Dios.

Ahora podemos determinar con toda precisión el papel que en esta sociedad ha de desempeñar cada elemento con relación al último fin. El universo entero con sus múltiples seres dotados todos ellos de

excelentes cualidades es el encargado de manifestar al hombre las infinitas perfecciones de Dios; y el hombre debe en nombre del universo ofrecer al Señor el tributo de sus continuas y amorosas alabanzas. La fuerza de la lógica obligó a autores de nota a confesar que el mundo fué hecho para el hombre, y esto hasta tal punto que si el hombre faltase, el mundo perdería su finalidad.

La *segunda sociedad* que debemos examinar es la que forman todos los hombres coordinando sus acciones para obtener el fin de esta sociedad. Aquí los socios son los hombres, el jefe o gobernante es Dios y el fin, alabar, reverenciar y servir al Señor; o en otros términos dar a Dios gloria objetiva y formal. Este es el fin impuesto por Dios al género humano y el que éste tiene estrecha obligación de conseguir. Hay otro fin último debido sólo a la infinita liberalidad de Dios Nuestro Señor que quiso conceder la bienaventuranza como premio a los que en este mundo han sabido cumplir con su deber. En este nuestro modesto trabajo sólo nos ocuparemos del fin primero, que será el fundamento de lo que vamos a exponer después.

La *tercera sociedad* es el Estado, que según los filósofos y juristas se define así: «El conjunto de familias que por los mismos medios conspiran a idéntico fin» el cual podemos indicar de una manera vaga diciendo que es el progreso material y científico o la felicidad temporal. Los socios aquí son las familias, la autoridad es ejercida según los distintos regímenes, por un rey o presidente que bien por sí o en nombre del pueblo gobierna a la nación.

La *cuarta sociedad* la formó el Pueblo Hebreo, sociedad a la vez eclesiástica y civil cuya potestad legislativa suprema la ejerció directamente Dios Nuestro Señor.

La *quinta sociedad* es la congregación de los fieles regida por Cristo en el cielo y en la tierra por el Papa su Vicario. Son socios en esta sociedad los cristianos bautizados; su fin es servir a Dios en este mundo cumpliendo sus santos mandamientos y salvar sus almas en el otro.

MUTUA RELACIÓN DE ESTAS SOCIEDADES

Las sociedades que acabamos de describir ni están separadas ni son entre sí independientes, antes al contrario, hay entre ellas una relación estrecha e íntima que en gran manera nos conviene aquí ha-

cer notar para que nos sirva de sólido fundamento en la doctrina que vamos a exponer. El *universo* forma la sociedad principal; y ésta las abarca y las dirige a todas y es en todas ellas el fundamento de su autoridad.

En efecto; si sus socios son todas las criaturas, necesariamente abarca en sí a los socios de todas las demás; si su fin es el fin último será la norma universal de todos los fines de las otras, los cuales deben ser medios para obtener el último fin. Por último, siendo la autoridad de esta sociedad universal Dios Nuestro Señor, como Director de toda la actividad creada al fin último de esta sociedad, la autoridad de las otras sociedades sólo puede ser una participación de la autoridad divina para dirigir las acciones al fin respectivo de cada sociedad.

La sociedad que forman los seres del universo consta de dos grandes organismos: el primero lo constituyen los seres racionales; los seres que carecen de razón forman el segundo. Los dos tienden al fin de la sociedad combinando sus acciones. Los seres racionales, o mejor dicho, el hombre tiende al fin perfeccionándose a sí mismo y conociendo, amando y dando al Señor el tributo de su alabanza. A sí mismo se perfecciona en cuanto al cuerpo por medio del alimento, del vestido, de la habitación, etc.; en cuanto al alma por medio de la contemplación y estudio de los seres del universo; de donde nace también el conocimiento, amor y alabanza del Señor que constituye como ya dijimos su último fin.

El fin de los seres irracionales es servir al hombre de instrumentos para más fácilmente conseguir esto.

De aquí se deduce una consecuencia, y es que la sociedad que forman los hombres todos, o sea la segunda que hemos descrito, tiene el mismo fin que la primera y el mismo gobernante o Jefe Supremo; es también la encargada de conseguir en su totalidad el fin de la sociedad universal valiéndose de los seres irracionales como de instrumentos.

Pero veamos la relación que guarda la sociedad que forman todos los hombres con la sociedad civil, cuestión para nosotros de la mayor transcendencia.

Los súbditos son evidentemente los mismos, pues la humanidad entera vive agrupada en sociedades civiles con rarísimas excepciones. El fin de la sociedad civil es medio para obtener el fin de la hu-

manidad, que es el último; y la autoridad civil debe subordinarse a la autoridad que rige la humanidad, que es Dios, pues la dirección particular a un fin intermedio debe sujetarse a la dirección general del último fin.

Poco tenemos que añadir sobre la sociedad del pueblo hebreo formada por Dios en el antiguo Testamento y la instituída en el Nuevo por Jesucristo. Es cierto que Dios no puede ser delegado ni sujetarse a sí mismo; pero también lo es que en las sociedades dichas no puede disponer nada que sea contrario a lo legislado por El mismo a todos los hombres, como en su lugar veremos.

De lo dicho se colige la íntima relación que existe entre las distintas sociedades, de manera que bien podemos decir, que sólo hay una sociedad o persona moral que las comprende, las domina y las rige a todas, a la manera que sucede en el hombre, en el cual, los múltiples organismos con sus fines peculiares y actividad propia se aúnan, se coordinan y sujetan entre sí para formar la unidad de la persona física.

CONCEPTO DE LAS LEYES

Conocida ya en conjunto la estructura de las sociedades, podemos pasar al estudio de las leyes; porque éstas no son más que el instrumento de que se vale el superior para dirigir la acción social y gobernar a sus súbditos; por eso el conocimiento del mecanismo de la sociedad es absolutamente necesario para conocer la naturaleza y propiedades de las leyes como en seguida veremos.

Definición de la ley.—Dijimos al principio que sociedad propiamente dicha, es la que forman los seres racionales; pero que también constituyen cierta manera de sociedad los seres que carecen de razón; *consecuentemente* decimos aquí que la ley propiamente dicha es la que se impone a seres racionales, es decir, la ley moral; pero en cierto modo también podemos dar el nombre de ley a la que regula los actos de los seres que no tienen razón; pues el Supremo Gobernante de la sociedad universal no sólo tiene que dirigir las acciones libres de los hombres, sino también las necesarias de los seres irracionales que componen del mismo modo aquella sociedad.

Considerada, pues, la ley como regla que dirige a todos los seres, la define así Santo Tomás: «La norma a que acomodan su modo de

obrar todos los seres, ora con razón, ora sin ella». En efecto: Dios rige la sociedad que forma el universo, y por lo tanto, a todos los seres racionales e irracionales impone su norma que los coordina y dirige al fin de esta sociedad que es la gloria divina.

La ley propiamente dicha, es decir, la ley moral, la define así el Santo Doctor: «Cierta ordenación de la razón al bien común dada y promulgada por aquél que tiene el cuidado de la comunidad». Para entender bien esta definición debemos presuponer una sociedad *en general* y de seres racionales; lo 1.°, porque tratamos de la noción general de la ley, lo 2.°, porque sólo los seres racionales pueden ser regulados por leyes morales, y de la ley moral tratamos aquí. Hecha esta advertencia, pasemos a explicar esta definición. Pocas hay tan bien pensadas y discutidas como ésta que aquí propone Santo Tomás. Cuatro artículos de la «Suma» dedica el Santo a demostrar: 1.°, que la ley debe ser acto de la razón; 2.°, que debe ser encaminada al bien común; 3.°, que se ha de dar por el que tiene el cuidado de la sociedad, y 4.°, que debe ser promulgada. No nos detenemos a explicar con el Santo esta definición, porque ya se ve que ni da, ni puede dar un solo paso en este punto sin contar constantemente con la naturaleza y propiedades de la sociedad. Resumiendo, pues, en breves palabras la explicación de la ley, decimos que el jefe de toda sociedad tiene el deber de dirigir a sus súbditos al fin de la sociedad; para eso considera primero con su razón la naturaleza de ese fin y los medios con que la sociedad cuenta para alcanzarlo, deduciendo de aquí lo que se debe hacer; manifiesta después su parecer a sus súbditos, imponiéndoles la obligación de seguirle por medio de la ley. Es pues, la ley la ordenación de la razón y el impulso de la voluntad del gobernante manifestada a los súbditos para obtener el fin de la sociedad que es el bien común.

Hemos dicho que la ley es un elemento esencial de la sociedad, y en eso precisamente se distingue del precepto el cual supone superioridad del que manda sobre el que obedece, pero no es necesario que formen sociedad. El maestro puede imponer preceptos a sus discípulos y el patrono a sus obreros sin que por esto forme con ellos verdadera sociedad. De aquí que toda ley es *precepto*, pues hay superioridad del gobernante sobre los gobernados; pero no todo precepto es ley, por las razones que acabamos de apuntar. Todas las propiedades que distinguen a la ley del precepto arrancan de aquí.

La ley, v. g., debe darse por persona pública, a una comunidad, para el bien común y tiende de suyo a la perpetuidad; el precepto, por el contrario, puede darse por persona privada a otra persona privada también, para el bien de uno de los dos y desaparece con la muerte del preceptor.

División de las leyes.—Las leyes se clasifican *como las sociedades que regulan*, o mejor dicho, siguen su misma clasificación. En efecto: siendo las sociedades medios o instrumentos para obtener un fin, se especifican evidentemente: 1.°, por el fin al cual tienden. 2.° Por la aptitud de sus medios, que es precisamente lo que especifica a las leyes, a las cuales deben acomodarse: 1.°, a los súbditos que regulan, y 2.°, al fin adonde los encaminan con su dirección. Por eso hay tantas leyes como sociedades, pues cada sociedad tiene cuando menos su especial reglamento, que es su ley. Leyes propiamente dichas son, sin embargo, las que pertenecen a sociedades naturales y perfectas, pues éstas son las impuestas directa y concretamente por Dios.

Son las siguientes:

SOCIEDADES (formadas)	por Dios	de todos los seres.....	ley eterna.
		de todos los hombres.	ley natural.
		del Pueblo Hebreo...	ley divina positiva del A. T.
		de la Iglesia.....	ley divina positiva del N. T.
	por los hombres	la Iglesia.....	ley eclesiástica.
		la Sociedad civil.....	ley civil.
		la Sociedad domést ..	Preceptos domésticos.

Sólo dos advertencias haré sobre la clasificación que precede: 1.ª La Iglesia *en la cuestión que tratamos* podemos considerarla como institución divina y humana: divina en cuanto que es dirigida por Dios con leyes positivas, también divinas; humana en cuanto que también es gobernada por una autoridad humana con leyes del mismo modo humanas. 2.ª Entre las sociedades estricta y concretamente naturales formadas por los hombres está la sociedad doméstica, en la cual no hay verdaderas leyes sino sólo *preceptos*. La razón es porque esta sociedad se fundó principalmente para bien de los hijos y por eso las leyes aquí miran ante todo al bien particular de ellos y son por consiguiente preceptos.

Expuesta la clasificación capital de las leyes, tratemos ahora de resolver las cuestiones principales que plantean los autores relativas en primer lugar a la ley en general. Colocados en nuestro punto de vista y contemplando la ley como elemento inseparable de la sociedad y relacionada con todos los demás elementos que componen a ésta, le podemos dar fácil solución.

En primer lugar dicen los autores que la ley puede mandar, prohibir, permitir y castigar; y efectivamente todo eso lo exige evidentemente la recta y eficaz dirección de la acción social.

Otro efecto de la ley es la *obligación*. En efecto: el fin de la ley, como tantas veces hemos dicho, es dirigir y armonizar de una manera eficaz la acción social, y para eso es necesaria la obligación; pues si los súbditos no han de ser impelidos físicamente sólo resta la necesidad moral; de lo contrario ni habrá cooperación ni acción social. Si con átomos o moléculas indiferentes no pueden darse combinación química ni física, con súbditos sin impulso físico ni moral será también imposible toda cooperación o acción social. Por eso *lex* viene de *ligando*, y de ligar sale *obligación*.

Pero la ley no sólo impone obligaciones, concede además *derechos;* la razón es la misma: Para que haya cooperación ordenada y armónica es necesario que cada cual ponga su porción; pero nada más que la suya; trabaje en su campo y haga su papel, pero deje plena libertad a los demás para que también hagan lo suyo; de lo contrario habrá desorden y confusión, pero de ningún modo acción social. Mas sobre este efecto de la ley que se llama *derecho*, tendremos ocasión de hablar después.

Dice Santo Tomás y lo explica extensamente Suárez que es efecto de la ley hacer *buenos* a los súbditos. Santo Tomás, confirmando nuestro punto de vista, lo demuestra así: la ley es un dictamen racional dado por el gobernante; luego el que lo cumple conforma sus acciones con la recta razón. La ley además dirige al bien común, y por eso mismo al último fin; luego el que cumple la ley a él dirige también sus acciones. En los dos casos las acciones son moralmente buenas; luego hacer bueno a quien la cumple es efecto de la ley.

Las *propiedades generales* de la ley tomadas de San Isidoro y expuestas en la «Suma» por Santo Tomás son las siguientes: 1.ª la ley debe ser *posible*, de lo contrario ni hay cooperación ni acción social; ni aun siquiera es posible la sociedad. 2.ª Debe ser *honesta;* pues es

dictamen de la razón para el bien común, todo lo cual exige rectitud y honestidad. Esto mismo prueba que la ley debe ser *útil*. En cuarto lugar ha de ser *justa*, lo cual exige alguna mayor explicación; porque aquí se trata de la justicia distributiva, la cual consiste en que cada socio contribuya a la acción social según sus fuerzas y participe del bien común según su cooperación. Por último, la ley ha de ser *permanente;* pues también lo es la sociedad y la autoridad en cuanto tal.

DE LA LEY ETERNA

Estudiada ya la ley en general examinemos cada una de las leyes en particular. El orden pide que empecemos por la ley eterna, pues como en seguida veremos, es el fundamento de todas las demás. Si recordamos la descripción hecha de la sociedad que forma todo el universo no nos será ya difícil averiguar la naturaleza y propiedades de esta ley; pues es la que regula y dirige dicha sociedad.

Sobre su *existencia* no nos es posible dudar; porque según lo demostrado, las criaturas todas forman una sociedad universal; pues hay socios, hay acción social, hay fin y hay autoridad suprema, que es Dios; luego debe haber una ley por la cual se rija y se gobierne esta sociedad; esta es la ley eterna de la cual vamos a tratar.

San Agustín la define así: «La razón y voluntad divina que manda la observancia del orden natural y prohibe su perturbación». Definición es esta clásica y admitida por todos los filósofos cristianos y con razón. Recordemos si no lo dicho al tratar de esta sociedad. Dios desde toda la eternidad determinó el fin particular de cada criatura y el general de todas ellas, que no es otro sino su gloria extrínseca, objetiva y formal; pues bien, Dios quiere *ab aeterno* que todas las criaturas observen el orden por El establecido y por lo tanto reprueba en absoluto su perturbación. Esa es, en efecto, la definición de San Agustín.

Santo Tomás da de ella esta otra definición: «La razón divina en cuanto es directiva de todas las acciones o movimientos». Definición ciertamente más vaga que la de San Agustín: pero leyendo atentamente el artículo que a ella dedica el Santo Doctor, se ve que expone por modo admirable la consideración que acabamos de hacer. «Así como a la razón del artífice, viene a decir el Santo, por lo mis-

mo que dirige sus obras, se llama arte, así a la razón del gobernante, por lo mismo que dirige las acciones de sus súbditos, se le llama ley; y como Dios por medio de su arte crió los seres del universo, por medio de su ley eterna dirige todas sus acciones y movimientos», que es precisamente la consideración que hemos hecho fundados en la noción de la sociedad universal.

De aquí es que, siguiendo la mente de estos Santos Doctores, pudiéramos definir también la ley eterna diciendo que es: «La razón y voluntad divina las cuales ordenan que todos los seres cumplan con sus fines particulares y cooperen a la gloria divina que es su último fin». Llámase *eterna* esta ley, porque siendo un acto de la razón divina y probablemente también de la divina voluntad, se identifica con Dios y participa de su misma eternidad. Sin embargo quizá sería nombre más propio y más significativo llamarla *universal;* lo primero porque rige a todas las criaturas, lo segundo porque, como luego veremos, es el principio y origen de todas las otras leyes, que son consecuencias lógicas o aplicaciones prácticas de esta ley.

PROPIEDAD DE LA LEY ETERNA

1.ª La ley eterna es *necesaria;* pero no es en absoluto, porque si Dios fué libre en crear los seres mundanos, también lo fué en fundar con ellos una sociedad universal; pero una vez fundada ésta, no pudo señalarle fin distinto de su gloria divina y por consiguiente a cada ser debió darle naturaleza apta para alcanzarlo; luego Dios no puede menos de querer que cada ser obrando conforme a su naturaleza tienda a su último fin, en lo cual consiste la ley eterna; luego es ésta necesaria en el modo dicho.

2.ª La propiedad principal de esta ley es ser *universal*, no sólo con respecto a los *súbditos,* sino también con respecto a los *preceptos.* En primer lugar tiene por súbditos todos los seres creados; pues todos son miembros, según lo dicho, de la sociedad, que por eso se llama universal; y ya sabemos que la ley dada por el jefe de una sociedad obliga a todos los miembros de la misma sociedad.

¿La ley eterna obliga también al mismo Dios? Antes de contestar a esta pregunta resolvamos esta otra cuestión: ¿Obliga la ley al legislador? Aquí debemos contestar con distinción; pues a veces el legislador es miembro de la sociedad y tiene obligación de cooperar a

su fin, como sucede generalmente entre los hombres, y en este caso el legislador debe de cumplir sus leyes; pero también puede suceder que el legislador sea independiente y superior a la sociedad misma, y no tenga, por consiguiente, obligación alguna de concurrir a su fin, como sucede a Dios; y en ese caso sus leyes obligan a los demás, pero no le obligan a El. Tratándose, no obstante, de acciones intrínsecamente morales, Dios no puede menos de hacerlas, si son buenas (y necesarias), o si son malas dejarlas de hacer, no por obligación, pero sí por necesidad.

También es la ley eterna *universal en cuanto a los preceptos*. En efecto; en toda sociedad la amplitud de sus leyes se mide por su fin, pues el fin es la norma que regula y determina los medios impuestos por la ley. Ahora bien; el fin del universo es la gloria divina, la cual deben procurar en *todas y cada una de sus acciones* los seres creados; luego si toda su actividad debe tender a la gloria de Dios, toda debe ser regulada y dirigida por la ley eterna, siendo ésta, por lo tanto, universal en cuanto a los preceptos. De esta doctrina parece deducirse, como consecuencia, necesaria que todas las otras leyes son inútiles, pues si todos los actos están ya preceptuados o prohibidos, es decir, regulados por la ley eterna, el campo reservado para las demás leyes es nulo; así arguye Bentham. Sin embargo es cierto que los preceptos de la ley eterna generalmente se manifiestan como principios universales o conclusiones próximas deducidas lógicamente de ellos, dejando las conclusiones remotas y las particulares aplicaciones para las otras leyes, como dice Santo Tomás y luego veremos.

Acabamos de decir que la ley eterna comprende todos los seres creados y regula, al menos de una manera general, todos sus actos; pero los seres creados se dividen en dos grandes grupos: racionales los unos y los otros irracionales; por donde la ley eterna ni puede ni debe aplicarse a todos de igual modo. Por eso dice Santo Tomás: «De dos maneras se sujetan los seres a la ley eterna: 1.ª haciéndola propia por medio del conocimiento, y en eso consiste la promulgación; 2.ª recibiéndola en sí necesaria y mecánicamente como principio interno de sus operaciones. Del primer modo se sujetan los seres racionales y del segundo los irracionales».

SOBRE LA LEY NATURAL

Si recordamos lo dicho sobre la sociedad que forma el género humano y sus relaciones con la sociedad universal, fácil nos será el estudio de la *ley natural*. Decíamos allí que la asociación que forma el universo se compone de dos grandes organismos que mutuamente se completan para obtener juntos el último fin de la sociedad universal, que es, como ya sabemos, la gloria de Dios objetiva y formal, y por eso la ley eterna se divide también en dos partes, una que regula los seres irracionales y otra los seres dotados de razón.

Por eso Santo Tomás define la ley natural diciendo que es: *Participatio legis aeternae in creatura rationali*. Esta participación se lleva a cabo conociendo el hombre la ley por medio de la razón natural. Por aquí vemos que la ley natural es la misma ley eterna o mejor dicho parte de ella comunicada al hombre por medio de su promulgación. Pero ésta ofrece alguna dificultad por lo cual conviene que fijemos un poco nuestra consideración.—Desde luego se ve que la promulgación de esta ley en nada se parece a la promulgación de las demás. Las leyes positivas, v. gr., se promulgan verbalmente o por medio de un códice escrito; oídas las palabras o leído el códice por los súbditos llegan éstos a conocer la ley, y de este modo sencillo queda la ley promulgada. La ley eterna no se promulga a los hombres así. El legislador aquí ni habla ni escribe para dar publicidad a su ley y esto es lo singular. La Sagrada Escritura, los Santos Padres y aun los mismos teólogos suelen decir que Dios la graba de una manera indeleble en el corazón de los hombres; pero esto es una metáfora que indica gráficamente el hecho, mas no da la explicación.

Muchos filósofos enseñan que la ley natural es la misma razón humana que nos dice en cada caso, aun prescindiendo de las leyes positivas, lo que debemos hacer; pero no es posible confundir dos cosas tan distintas como son la razón y la ley; la razón es la facultad que conoce, el objeto conocido es la ley. ¿Cómo es, pues, posible confundir el objeto con la facultad?

La definición que San Agustín da de la ley eterna derrama mucha luz sobre el punto que tratamos de discutir. Dice así San Agustín: «Ley eterna es la razón y voluntad divina que manda la observancia

del *orden natural* y prohibe su transgresión». Aplicada al hombre esta definición será: «La razón y voluntad divina que manda al hombre la observancia del *orden natural* y prohibe su transgresión». ¿Cuál es, pues, el orden natural?, y ¿cómo llegamos a conocerlo? Si esto entendemos, conoceremos en qué consiste y cómo se lleva a cabo la promulgación de la ley natural.

El hombre consta de cuerpo y alma, y en los dos elementos nace imperfectísimo; para conservar y perfeccionar el cuerpo, necesita alimento, vestido, habitación, etc.; para perfeccionar las facultades del alma, necesita adquirir ciencia, virtud, etc. El hombre nace en la familia, la cual le es absolutamente necesaria; vive con los demás hombres iguales a él y con los mismos derechos; conoce que hay un Dios, que le ha dado la existencia, etc.; luego debe adorar al Señor y mostrarle su agradecimiento, luego debe honrar y obedecer a sus padres, luego debe conservar y perfeccionar su vida con los medios que Dios le ha dado, luego debe respetar el derecho ajeno, etc. Son estas verdades tan llanas y tan sencillas por un lado y tan conformes por otro a la recta razón que no hay nadie que las ignore, y la misma tendencia natural en cierta manera nos arrastra a su cumplimiento. Hablando de estas verdades dice Suárez *(De Leg.*, I, II, c. 8, n. 6): «Sunt ex terminis notissima et adeo conformia et quasi adaequata naturali inclinationi rationis et voluntatis ut tergiversari non possint. Pues bien, este es el *orden natural* que Dios manda observar al hombre para obtener el último fin, y así es como él, contemplando el *orden de las criaturas*, conoce con su razón la ley natural y ésta queda promulgada. Por eso dice con razón San Basilio: «No nos podemos excusar diciendo que no tenemos letras ni instrucción suficiente para saber lo que debemos hacer; nos basta la ley natural para conocer cómo debemos obrar».

Obligación de cumplir la ley natural.—Según lo dicho, la ley natural es la misma ley eterna, promulgada al hombre; luego producirá en él la misma obligación. Sólo queremos refutar aquí dos opiniones, algo peregrina la una y completamente absurda la otra. La primera es del P. Vázquez; la otra es opinión de Kant. Claro está que estas dos sentencias se distinguen entre sí como el día y la noche, pues aunque Vázquez niega que la obligación de la ley natural se funda en la razón y voluntad divina, afirma, no obstante, que se funda en la divina esencia. Kant, por el contrario, busca su fundamento en la razón

autónoma; pero ni una ni otra se pueden admitir. Lo primero porque la ley natural no impone obligación distinta de la impuesta por la ley eterna, y ésta se funda en la razón y voluntad de Dios. Lo segundo porque toda la obligación de la ley natural se reduce a procurar la gloria de Dios, que es el fin de la humana sociedad; y eso porque Dios lo ha dispuesto y lo quiere necesariamente así. Luego la obligación de la ley natural no es otra que cumplir lo que ordena la voluntad y la razón de Dios.

Materia de la ley natural. —Son las acciones intrínsecamente buenas o malas, es decir, las que por sí mismas son o no conformes con nuestra naturaleza racional y nos conducen o separan de nuestro último fin. En efecto: la ley natural es la ley eterna aplicada al hombre, y ya hemos dicho que esas son las acciones dirigidas y reguladas por la ley eterna. Además, la ley natural es elemento esencial de la sociedad que forma la humanidad; luego tendrá por materia la humana actividad en cuanto que debe ser regulada y dirigida a la gloria divina, que es el fin de esta sociedad; y esta actividad es la que por su propia naturaleza está conforme o disconforme con la naturaleza racional; si es conforme a naturaleza y conduce al último fin, será preceptuada o aconsejada, y en el caso contrario prohibida por la ley natural.

Artículos y cánones de la ley natural.—Infinitos son los preceptos de la ley natural, pues infinitos son los objetos que por su propia naturaleza convienen o repugnan a la naturaleza humana y nos conducen o separan de nuestro último fin. Sin embargo, atendidas las relaciones de nuestro ser racional, ora con Dios nuestro Señor, ora con nosotros mismos, ora con los demás, podemos clasificar los preceptos o deberes de la ley natural en deberes para con Dios, deberes para con nosotros mismos y deberes para con los demás; pero todos se reducen al deber de cumplir con la voluntad de Dios o al deber de hacer el bien, que es lo que constituye el primer principio de la ley natural, del cual se derivan los demás.

Propiedades de la ley natural.—Son tantas y tales, cuales lo exige la extructura de la sociedad humana regida por dicha ley. No me detengo a probar esto, pues se encuentra suficientemente explicado en todos los autores. Sólo diré dos palabras de lo siguiente, cuya importancia es capital.

La ley natural es fundamento de todas las otras leyes.—En efecto;

recordando lo dicho sobre las relaciones que entre sí guardan las sociedades, de ahí deduciremos las relaciones que entre sí guardan las leyes. Allí decíamos que todas las sociedades que forman los hombres son como otros tantos organismos de la sociedad que forma la humanidad entera; el fin de cada sociedad es medio para obtener el fin de la humanidad; las acciones sociales particulares son como otros tantos elementos que deben armonizarse para formar la acción social de toda la humanidad. De aquí se deduce: 1.°, que los jefes de la sociedad particulares son como delegados del Jefe Supremo de la humanidad, y sus leyes son derivaciones de la ley natural; lo primero porque la autoridad que regula la acción social total, debe gobernar a los que regulan las acciones sociales parciales; lo segundo, porque las leyes que dirigen a los súbditos a los fines intermedios, no son de suyo sino consecuencia o aplicación de la ley que los dirige al último fin; por eso todas las leyes positivas se fundan en este precepto: «obedeced a vuestros legítimos superiores», que es precepto de ley natural, como ya sabemos.

LAS LEYES POSITIVAS

A. *Su campo de acción.*—Las leyes positivas tienen por campo de acción: 1.° Las conclusiones difíciles de la ley natural. 2.° La aplicación de sus preceptos a casos más particulares. 3.° Su sanción temporal. 4.° También repiten con frecuencia sus principales preceptos para darles más fuerza exterior obligando a los súbditos con más eficacia a su cumplimiento; pues, como hemos dicho, las leyes positivas no son más que meras derivaciones de la ley natural.

B. *Sus súbditos.*—Son los miembros de los Estados a que dichas leyes pertenecen; porque las leyes positivas se dan para regir los Estados que forman las distintas agrupaciones humanas para obtener un fin común, que en último caso les encamine a su último fin.

C. *Su autor.*—Las dan los jefes superiores de esas sociedades con autoridad recibida, como ya dijimos, del Jefe Supremo de la humana sociedad.

D. *Las leyes positivas son libres*, porque sus preceptos versan sobre acciones de suyo indiferentes, y si alguna vez mandan o prohiben acciones intrínsecamente buenas o malas (cuando repiten preceptos naturales), éstos están ya mandados o prohibidos por la ley natural, y

los nuevos preceptos no son ya en absoluto necesarios y pueden darse o abrogarse con absoluta libertad.

División de las leyes positivas.—Las leyes positivas pueden ser divinas y humanas, y estas últimas eclesiásticas o civiles; diremos una palabra de cada una de ellas, deduciéndolo todo de la consideración de su respectiva sociedad.

Leyes divinas positivas.—Que Dios, además de las leyes eterna y natural, pueda libremente dar leyes positivas, nadie lo ha puesto en duda, pues es libre para fundar una sociedad y regirla por medio de leyes convenientes a la índole de los socios y al fin de la misma sociedad. Así lo hizo en el Antiguo Testamento con el Pueblo Hebreo, y en el Nuevo con la Iglesia.

A los judíos dió tres clases de leyes: *morales*, *judiciales* y *ceremoniales*. Las primeras fueron una repetición de la ley natural, promulgada primero por la razón y después de una manera más pública y solemne en el monte Sinaí. La segunda y tercera fueron completamente libres. Sobre los súbditos de estas leyes habla Santo Tomás con toda claridad y dice: «Lex vetus manifestabat praecepta legis naturae et superaddebat quaedam propria praecepta. Quantum igitur ad illa quae lex vetus continebat de lege naturae, omnes tenebantur ad observantiam veteris legis, non quia erant de veteri lege, sed quia erant de lege naturae: sed quantum ad illa quae lex vetus superaddebat, non tenebantur aliqui ad observantiam veteris legis nisi solus populus judeorum.» Las leyes morales, por lo mismo de ser necesarias, no se podían abrogar y por lo tanto no se abrogaron; las judiciales y ceremoniales, como eran libres, cesaron con la venida de Jesucristo; pero con esta diferencia, dice Santo Tomás, que «Praecepta judicialia sunt mortua, caeremonialia vero mortifera.» Esto es, los primeros preceptos pueden dejar de practicarse porque están *muertos*, y los segundos deben dejar de practicarse porque son *mortíferos*.

Las leyes positivas del Nuevo Testamento.—Son *morales* y *ceremoniales*; las primeras necesarias y perpetuas; las segundas perpetuas también, mas por libre disposición de Jesucristo Nuestro Señor. Sólo obligan a los miembros de la Iglesia Católica; pero la ley natural obliga a todos los hombres a entrar en ella una vez conocida, y también es mandato de Nuestro Señor Jesucristo. Sobre las leyes de la Iglesia nada diré, por ser sociedad sobrenatural y algo ajena por tanto a nuestro estudio.

Por último las *leyes civiles* en primer lugar pueden ser dadas por los hombres; porque siéndoles la sociedad civil útil y aun necesaria también para la vida presente, tendrán derecho para instituírla y fundarla, y para regirla por medio de leyes una vez instituída y fundada. Estas leyes tienen su fundamento en la ley natural como ya lo vimos más arriba, y lo prueba la consideración que acabamos de hacer.

Mutua relación de las leyes. Antes de terminar esta materia veamos la relación que entre sí guardan todas las leyes. Es ésta tan estrecha y tan íntima que bien podemos decir con toda propiedad que no hay más que una ley, de la cual las demás sólo son como otras tantas derivaciones y consecuencias. Esta es la *ley eterna.* En efecto; la ley natural es una *participación* de la ley eterna en la criatura racional; las leyes físicas otra *participación* de la ley eterna internamente esculpida en las criaturas irracionales; luego las tres leyes no son más que una ley. Ahora bien, todas las leyes positivas divinas y humanas son derivaciones, consecuencias o aplicaciones a los casos particulares de los preceptos generales de la ley natural; luego a ella vienen a reducirse. Por eso toda su fuerza de obligar estriba en aquel precepto natural: «obedeced a vuestros superiores». Destruído el cual todas las leyes positivas perecen o son de ningún valor. La razón fundamental es porque la ley natural lleva la alta dirección de toda la actividad humana a su último fin y las leyes positivas aplican esa regla general a los fines intermedios, pero encaminándolos al último fin. De aquí se deduce que todas las leyes positivas son ramas de un mismo árbol, cuyo tronco es la ley natural y la raíz la ley eterna, como acabamos de exponer.

NATURALEZA Y FUNDAMENTO DE LA MORALIDAD

Explicada la naturaleza de las leyes, tenemos ya los elementos necesarios para conocer la esencia y propiedades de la moralidad y para averiguar cuál es su norma y fundamento; mas antes hagamos algunos prenotandos que nos declaren el estado de la cuestión que vamos a ventilar. Siendo ésta evidentemente práctica empecemos por declarar el fin.

Dios desde toda la eternidad quiso mostrar sus infinitas perfecciones creando seres racionales, como no podía menos, para su gloria, pero esto de tal modo que la misma gloria tributada al Señor fuera

para las criaturas racionales el principio de su eterna felicidad, manifestando así Dios no sólo sus perfecciones infinitas, sino también su infinito amor. Para que el hombre pueda fácilmente conseguir este fin de la gloria divina y su propia bienaventuranza, Dios le dotó de una naturaleza perfectísima compuesta de cuerpo y alma y enriquecida de fuerzas corporales y potencias espirituales y sensibles muy aptas para este fin. *Resumiendo:* Dios ha destinado al hombre para un fin y le ha dado una naturaleza apta para él, y por lo tanto su voluntad es que todos los hombres obrando conforme a su naturaleza cumplan con su destino.

De aquí se deduce con claridad meridiana que acciones buenas son las que están conformes con nuestra naturaleza racional. Si son así, evidentemente nos conducirán a nuestro último fin, y con ellas cumpliremos la voluntad de Dios. Es decir, la *moralidad* de nuestras acciones consiste en conformarlas con estas tres normas tan íntimamente unidas y trabadas entre sí, que conformarlas con una, es conformarlas con todas. Prescindimos de la norma subjetiva, pues todos están conformes en que ésta es la razón y sobre ella no se disputa aquí. Volvamos, pues, nuestra atención a la *norma objetiva;* pues en ella está el caballo de batalla y éste es el punto que se discute en esta cuestión. Como acabamos de ver, por la íntima trabazón de estas normas, *prácticamente* no puede haber disputa y todos admiten las tres.

Pasando, pues, al problema *teórico* se pregunta: ¿cuál de estas normas es el elemento *formal* de la moralidad? O en otros términos ¿a cuál de las tres normas deben acomodarse nuestras acciones para ser formalmente buenas? Esta es la cuestión. Para cada norma hay infinitos partidarios, y todavía quedan otros para otras normas; pero como las dichas son las fundamentales y todas vienen a reducirse a ellas, resuelta aquí la cuestión, queda resuelta para todas las demás.

Para mayor claridad de esta cuestión, es necesario advertir que es costumbre dividir la moralidad en *intrínseca* y *extrínseca;* la primera existe en la acción por su propia naturaleza, la segunda le viene por el mandato o prohibición de la ley; pero no todos convienen en esta explicación, pues depende de la opinión que sostengan en la cuestión que debatimos. En lo que sí convienen todos es en afirmar que la moralidad intrínseca es materia de la ley natural, y la extrínseca de las leyes positivas. Prescindiendo, pues, de esta última, la cual evidentemente consiste en la conformidad o disconformidad de

las acciones con las leyes positivas, tratamos sólo de la moralidad intrínseca en la presente cuestión.

El orden con que concebimos las tres normas susodichas es el siguiente: primero, consideramos nuestras acciones conformes con nuestra naturaleza racional; pues ésta es la norma más próxima y más clara; después, como consecuencia, las conocemos aptas para obtener el último fin, y por último, deducimos que con ellas necesariamente cumplimos con la voluntad divina. ¿En cuál de estas tres conveniencias o disonancias está la moralidad formal?

Primera afirmación.—La primera y segunda relación *formalmente* son las mismas, de manera que si la moralidad formal consiste en una, por la misma razón consiste también en la otra; por lo tanto, la diferencia entre estas dos opiniones no tiene razón de ser. En efecto; Dios destinó al hombre para un fin y le dió una naturaleza perfectamente adecuada para ese fin, luego es evidente que obrando el hombre conforme a su naturaleza esa acción le llevará por necesidad al fin, y al contrario la acción que le conduzca al fin dará claro indicio de estar conforme con su naturaleza. Eso quiere decir que las dos conformidades (con el fin y con la naturaleza), son las mismas, y por lo tanto, es también la misma moralidad formal, que es lo que se quería demostrar.

Segunda afirmación.—Creemos que la moralidad formal no consiste en la primera ni en la segunda, sino en la tercera conformidad; es decir, en la relación de nuestras acciones con la *divina voluntad;* o en otros términos: nuestras acciones serán formalmente buenas o malas, según que las procuremos conformar con la *ley eterna* promulgada a los hombres por medio de la ley natural.

Esta cuestión, a pesar de ser plenamente doméstica, tiene una importancia grandísima; pues se trata nada menos que de establecer las fronteras entre el orden físico y el orden moral; porque sabido es que allí empieza el orden moral donde empieza la moralidad formal. Examinada bajo este aspecto la cuestión se pregunta si la conformidad de nuestras acciones con la naturaleza racional o con el último fin se halla todavía en los dominios del orden físico o pertenece ya a la jurisdicción del orden moral. Creemos sinceramente que la moralidad formal consiste en la conformidad de las acciones humanas con la ley de Dios o en otros términos creemos que el orden moral empieza allí donde empieza la ley, pues ésta es su elemento esencial.

En efecto; la mera conformidad o disconformidad de la acción con la naturaleza de la causa agente no puede pertenecer al orden moral; un cristal que se deshace, una planta que se troncha, un animal que se hiere, un edificio que se derrumba, etc., etc., producen acciones no conformes con su naturaleza, y todo se halla dentro del orden físico. No creemos que haya en esto la menor dificultad. Es también evidente que esas acciones no conducen a los fines respectivos de los seres que las causan; la planta que se destruye no da frutos, la casa que se cuartea no llega a su perfección, el animal que se hiere gravemente, queda inutilizado, etc. De donde se deduce con toda evidencia que la mera conformidad con la naturaleza, la mera eficacia para conseguir el fin se dan perfectamente en el orden físico sin llegar a constituir la moralidad formal.

Cierto que en el hombre hay entendimiento y hay también libertad, pero opinamos que nada de eso es suficiente para convertir el acto físico en acto moral. Hagamos si no la prueba: supongamos que esas acciones físicamente defectuosas y desordenadas se verifican en el hombre. Este malgasta sus riquezas, se destroza un miembro, o se embriaga perdiendo el uso de la razón. Acciones son estas no conformes con la naturaleza, y que desvían al hombre de su fin. Estas meras discordancias, según lo dicho, pertenecen al orden físico; veamos, pues, qué añaden la inteligencia y la libertad. Por la *inteligencia* el hombre conoce el desorden, por la *libertad* ha podido prescindir de su ejecución; mas estas facultades de suyo no añaden más; luego mientras no haya una *ley* que mande esto o lo prohiba, sólo tendremos un desorden físico conocido por la inteligencia y libremente querido por la voluntad. Es más; la moralidad propiamente no se halla en el acto externo sino en el interno, es decir, en la mera volición de la voluntad, la cual es perfectamente compatible con el acto disconforme con la naturaleza e inepto para conseguir el fin. Si creyendo dar una medicina doy a un enfermo un veneno, la acción material es contra la naturaleza y no conduce al fin, pero es sumamente moral. Esto se explica bien si la norma es la ley, pues ésta atiende principalmente a la voluntad; pero no es tan satisfactoria la explicación si la norma es el fin o la naturaleza racional. La acción moral, sobre todo, lleva consigo el mérito o el demérito, el premio o el castigo y nada de esto se concibe sin la ley.

Los *moralistas* también reconocen la ley y sólo la ley, como nor-

ma de la moralidad formal. Si se trata de las acciones moralmente malas, no hay para ellos dificultad; por eso definen el pecado: «transgressio *legis*». San Agustín lo define «dictum vel factum vel concupitum contra *legem aeternam*»; definición que hace suya Santo Tomás y contesta con toda claridad a los que opinan que no es la ley la norma de la moralidad, al menos de la malicia moral.

Si la ley es norma de las acciones moralmente malas, por la misma razón lo será de las acciones moralmente buenas; pues es evidente que si la transgresión de la ley es pecado, la obediencia será virtud; la ley por consiguiente es la norma completa de la moralidad, no sólo la ley que manda sino también la que persuade, aconseja y alienta, pues todo legislador manda siempre *un mínimum* y aconseja *un máximum* en cada virtud; de esa manera no se dará acción moral por perfecta que ella sea que no encuentre su norma completa en la ley de Dios.

Como complemento de esta doctrina diremos que muchos autores llaman y con razón a la conformidad de las acciones con nuestra naturaleza racional *moralidad fundamental;* pues dicha conformidad exige necesariamente de Dios una ley, la cual es norma de la moralidad formal. Si pues aquella conformidad es el fundamento necesario de la moralidad, bien merece el nombre de moralidad fundamental.

Resumiendo todo lo dicho, tres son las principales normas que pretenden ser reglas de la moralidad: la naturaleza racional, el fin último y la ley; la primera y la segunda, sin embargo, no pueden serlo, porque la mera conformidad de las acciones con la naturaleza racional o con el último fin hará que sean racionales, ordenadas y hasta bellas en el orden *físico* y aun eficaces para obtener el fin, pero morales de ninguna manera; para que haya moralidad, responsabilidad, mérito, etc., es necesario que las acciones se conformen con una ley, y lo mismo pasa con la disconformidad; el pecado es, pues, *transgressio legis* como dicen los moralistas siguiendo las pisadas de San Agustín y Santo Tomás.

Corolario general.—De la doctrina hasta aquí expuesta se deduce con toda claridad la íntima relación que entre sí guardan el orden físico y el orden moral; pues éste no es sino el orden físico mandado observar por la divina voluntad. Por eso se dice, y con razón, que la ley natural no tiene más códice que el orden físico y en él es donde debemos continuamente leer todos y cada uno de los artículos de esta

ley. Pongamos algunos ejemplos que nos sirvan de norma para todo lo demás. Yo observo, v. gr., que soy criatura de Dios, luego le debo adorar. Si he nacido imperfectísimo y sin mis padres, no me puedo valer, luego tengo obligación de obedecer a mis padres; si necesito el alimento para conservar mi vida, luego tengo obligación de alimentarme; si para ello son necesarias las riquezas, luego tengo derecho a poseerlas; si juntos conmigo viven otros seres de mi misma naturaleza y con las mismas necesidades, luego tendrán las mismas obligaciones y los mismos derechos que yo debo respetar etc., etc. Así es que bien podemos decir, que Dios ha promulgado la ley natural presentando el orden físico ante la razón humana para que ésta lo estudie con diligencia y en él lea todos y cada uno de sus preceptos grabándolos indeleblemente en el corazón.

REFUTACIÓN DE LOS SISTEMAS FALSOS DE LA MORALIDAD

Expuesta la doctrina verdadera sobre la naturaleza, fundamento y norma de la moralidad (prescindimos aquí de las cuestiones entre católicos) fácil nos será ya refutar los errores modernos sobre esta tan importante materia. Me contentaré sólo con algunas indicaciones fundamentales, como he hecho en las cuestiones que anteceden. Ante todo recordemos cuáles son, según lo expuesto, los elementos esenciales de la moralidad. Estos son: *a*) por parte del acto, que sea humano, es decir fruto de la *inteligencia* y de la *libre determinación* de la voluntad; *b)* por parte de la norma todos convienen prácticamente en que debe haber una *ley*, cualquiera que ella sea, divina o humana, eclesiástica o civil. Claro está que éstas deben fundarse en las leyes *eterna* y *natural*. Como prerrequisito al menos, es necesaria la conformidad del acto con el *último fin* (la gloria divina objetiva y formal) y con la *naturaleza racional*. Esta es doctrina admitida por todos los católicos y probada de una manera satisfactoria por la razón. Examinemos ahora a la luz de estas verdades todos los sistemas modernos sobre la norma y fundamento de la moralidad.

1.° *Los materialistas, positivistas, sensualistas, transformistas, etc.*; *a*) niegan la inteligencia, la libertad y además todas las leyes; pues rechazan el fundamento de todas ellas que es la ley eterna y natural; luego destruyen y no explican la moralidad; *b*) colocan además la moralidad en la utilidad ora privada ora social, pero siempre con relación

a los bienes y deleites de este mundo; luego niegan el fin último como fundamento de la moralidad, volviendo a derribar de nuevo lo que intentaban construír; *c)* de éstos, muchos ponen la norma de la moralidad en el progreso indefinido o bien individual o bien social, pero como se trata de un progreso temporal y no eterno, incurren en la misma dificultad.

2.° *Los partidarios del instinto, gusto o sentimiento moral*, hablan con vaguedad suma, y no es posible comprenderles con toda precisión. Si el instinto, gusto o sentimiento *constituye* la moralidad, niegan cuando menos la ley, elemento esencial de la moralidad. Si sólo es *criterio que distingue* el bien del mal moral ya existentes por sí, también se engañan, porque el criterio subjetivo de la moralidad es la razón y no el sentimiento o el gusto moral, pero dejan intacta la cuestión de la esencia y fundamento objetivo de la moralidad.

3.° *Kant y los racionalistas* consideran a la *razón autónoma* como el único criterio, norma y fundamento de la moralidad; como niegan en absoluto toda otra ley distinta de la razón, desaparece también en este sistema la moralidad; cierto que nuestra razón es criterio que distingue la bondad o malicia de las acciones, pero ni es ni puede ser legisladora; es sólo espejo donde se refleja la ley.

4.° *Carneades* y *Saint Lambert* opinan que la moralidad se funda en el libre consentimiento de los pueblos. *Hobbes* dice que tiene su apoyo en la ley civil. Ambos sistemas fundan en el aire la moralidad, puesto que el libre consentimiento y las leyes de los hombres, en primer lugar, prescinden de la moralidad intrínseca, y sobre todo, si no se apoyan en la ley natural, ni pueden ser fundamento de la moralidad, ni aun siquiera pueden ellas subsistir.

5.° Finalmente, tampoco es afortunado *Pufendorf* cuando coloca el fundamento de la moralidad en la libre voluntad de Dios. Sistema es este piadoso en verdad, pero falto por completo de razón. Pues, negando la ley natural, deja por una parte la moral sin apoyo, y la lógica le obliga por otra a sujetar la bondad y malicia intrínseca a la libre voluntad de Dios.

6.° Para refutar la *moral independiente* no me ocurre decir ni una sola palabra más de lo dicho para refutar los sistemas falsos que quedan expuestos; por la sencilla razón de que la moral independiente los abarca todos y viene a ser un resumen y compendio de todos ellos. La moral independiente, desde luego, es una moral *manca*, a la

cual le falta algo. Siendo como es un nombre vago, lo mismo le puede faltar un elemento que faltarle todos. Ella prescinde de Dios, de la ley eterna, de la ley natural, y en boca de algunos que la profesan (ateos, materialistas, transformistas, etc.), prescinde de todos los elementos esenciales de la moralidad, pudiéndose entonces decir con toda verdad que es una moral independiente de toda moralidad.

TEORÍAS FALSAS SOBRE EL ORDEN JURÍDICO

Tres son las principales a las cuales pueden reducirse las demás:

1.ª Niega todo el orden jurídico natural y positivo. Es necesario verlo escrito en letras de molde y autorizado con la firma de profesores de Derecho, nombrados y pagados por el Estado, para convencerse de que hay maestros capaces de enseñar lo que abiertamente rechazan en sus libros, y Estados con valor bastante para llevar a sus escuelas y pagar con su dinero profesores, cuya ocupación diaria es pervertir a la juventud y destruir la sociedad hasta sus cimientos.

2.ª Niega el orden jurídico natural y admite sólo el positivo. Teoría es ésta muy común entre los partidarios de la moral independiente.

3.° Es la teoría racionalista y kanciana que separa de la moral todo el orden jurídico.

La refutación de estas teorías es otro corolario de la doctrina que hasta aquí llevamos expuesta; como sería fácil demostrarlo aplicando el método empleado en la refutación de los sistemas falsos de moralidad.

Conclusión. Hemos terminado nuestro trabajo. Volviendo ahora la vista atrás y recopilando en pocas líneas todo lo dicho hasta aquí, decimos: 1.°, donde quiera que hay varios seres que concurren armónicamente para obtener un bien común, allí hay una sociedad. Cuando esos seres son racionales, la unión y concurso ha de ser moral, formando así una sociedad propiamente dicha.

2.° Toda sociedad necesita un superior que dirija la acción social, la cual se lleva a cabo por medio de la ley. Esta es la ordenación de la voluntad racional del superior promulgada a los súbditos para obtener el bien común.

3.° Como éste elabora las leyes considerando el fin especial de la sociedad y las circunstancias de sus súbditos, de aquí que haya

tantas leyes como sociedades y cada ley tenga su índole y carácter distinto acomodado en todo a la índole y carácter de la sociedad.

4.° Los efectos de la ley son el derecho y la obligación. Esta para que todos concurran, aquél para que nadie estorbe a los demás en la consecución del fin de la sociedad; y tan moral es el uno como la otra, pues los dos son ordenados por la misma autoridad y tienden al mismo fin, que es el bien común.

5.° La moralidad, pues, consiste en que cada socio procure conformar sus acciones con la ley que es la regla, para que sean de provecho primero a la sociedad y después a sí.

Por lo dicho se ve que todas las criaturas de este mundo componen una sociedad universal con un jefe supremo que es Dios y una ley universal que es la ley eterna, la cual dirige todas las cosas a su último fin. Es éste la gloria de Dios a la cual todos los hombres debemos aspirar para obtener como premio de todos nuestros sudores y trabajos la eterna bienaventuranza. Creo, pues, haber demostrado que el punto de partida en todas estas cuestiones, el fundamento donde todas se apoyan y el principio de donde se derivan es el conocimiento exacto del mecanismo de la sociedad, o bien porque preceda este tratado a los demás, o quizá mejor porque se adelantan algunas nociones que den una idea clara y distinta al menos de los elementos esenciales de la sociedad.

GABINO MÁRQUEZ.

BOLETIN TEOLÓGICO

ALREDEDOR DEL JANSENISMO Y DE PASCAL

I. La Querelle Janséniste par Mr. l'Abbé *Léon Bournet*, Professeur d'Histoire Ecclésiastique au Séminaire de Versailles. Vol. de 23 × 15 cms., de XII-382 pags. París, Pierre Téqui, Libraire-Editeur, 82 rue Bonaparte, 1924. Prix: 8 fr.

Es una breve pero nutrida historia del jansenismo desde su origen hasta su fin y últimas consecuencias, en la que se estudian, a base de las más autorizadas investigaciones sobre la materia, los orígenes de la doctrina jansenista, los fundadores de su movimiento, como San Cyrán y Jansenio; sus partidarios, como la familia de Arnauld, los solitarios y amigos de Port-Royal; las grandes controversias, v. gr., la frecuente comunión, las cinco famosas proposiciones, las cartas Provinciales, el formulario, la paz clementina, el fin de Port-Royal, la bula *Unigenitus*, los convulsionarios, el jansenismo en el parlamento, en Italia y en Holanda, y sus funestas consecuencias.

Aunque la bibliografía que se refiere al jansenismo es muy copiosa, es difícil encontrar un libro que sea enteramente imparcial, objetivo e impersonal acerca de este asunto; el autor se lamenta de ello y trata de llenar esta laguna. No pretende beber en las fuentes originales, pero sí en las mejores obras que se han escrito, distinguiendo entre éstas la del profesor Meyer, que es una disertación doctoral acerca de *Les premières controverses jansénistes en France* (1640-1649), Louvain, 1919. El autor contradice a Meyer en un punto, diciendo que Jansenio no pudo comenzar el estudio de la Teología en Lovaina en 1604, sino hacia el 1617. Dedica largo espacio a dilucidar las relaciones de la doctrina de San Agustín con Bayo y Jansenio, colocándose en un punto de vista objetivo y generalmente acertado. El libro es fruto de las impresiones recibidas en la lectura de las mejores obras referentes al asunto, con el fin de preparar lecciones o conferencias; y aunque hay en él algunos puntos y pormenores dis-

cutibles, es digno de mucha loa y está bien orientado, sobre todo como vista de conjunto, y puede ser de mucho provecho para todos los que se dedican a esta materia, pues hallarán en él una historia, aunque breve, más completa y atinada, relativamente, que otras más voluminosas. La exposición del jansenismo, aunque algo lacónica, está bien hecha, y la claridad y el estilo fácil y ameno hacen su lectura no menos interesante y agradable que instructiva. En cuanto a los sentimientos que pudo abrigar Pascal a la hora de su muerte, respecto del jansenismo, recoge varios testimonios en pro y en contra, pues mientras algunos dicen que murió en perfecta obediencia a la Iglesia, otros con M. Urbain, son de parecer que este punto quedará siempre insoluble; en cambio, Lahorgue afirma terminantemente que renunció al jansenismo; el autor lo deja en duda, diciendo que esto último parece estar en contradicción con los sentimientos y actitud que Pascal observó anteriormente toda su vida, y que, por tanto, rompe la conexión y unidad con sus afectos habituales.

II. Le Realisme de Pascal, Essai de Synthèse Philosophique, Apologétique et Mystique par *Pierre-Marie Lahorgue*. Vol. de 29 × 18 cms. de VIII-318 págs. Paris, Gabriel Beauchesne, Editeur, 117, Rue de Rennes, 1923.—22 fr.

Comencemos por el título de la obra, pues ante todo ocurre preguntar qué sentido puede tener la palabra «realismo» de Pascal. Pues bien, no se contrapone dicho realismo a las ideas, ideales, concepciones teóricas o finalidad de Pascal; quiere decir únicamente que en su filosofía, en su apologética y en su mística es realista, o, lo que es lo mismo, que en ellas no tanto pretende enseñar verdades cuanto procurar y hacer sentir una gran realidad, un gran bien, el Bien soberano, que sólo se encuentra en la religión Católica. He aquí lo que el P. Lahorgue trata de demostrar en este libro: que Pascal es realista en todos los campos donde despliega su actividad: en la filosofía, buscando la verdad y la paz; en la apologética, en el esfuerzo por descubrir la verdadera religión; en la mística, para experimentar en nosotros los beneficios de la presencia divina. De ahí la división del libro en tres partes: filosófica, apologética y mística.

1. La primera parte es una síntesis de la filosofía de Pascal, donde se declaran: 1.°, las leyes generales del mundo: ejemplarismo y

sus corolarios y aplicaciones; 2.°, la naturaleza humana y sus facultades cognoscitivas; la sociedad y la política. Termina con una doble conclusión: por una parte el realismo de nuestra naturaleza, cuyo móvil es el amor o la aspiración a un bien, que consiste en la satisfacción del yo, y se llama concupiscencia, o en el bien general de la gloria de Dios y se llama caridad o amor de benevolencia, única capaz de llenar un corazón hecho para poseer el bien infinito; por otra parte, el realismo en la conducta de nuestra actividad o prosecución del verdadero bien, que es Dios, o lo que a El conduce.

2. Ahora bien, a este Dios, el cual solo puede comunicar la bondad, puede conocer el hombre, y le conoce ora por la inspiración, cuyo asiento es el corazón, ora por la razón, medio necesario pero insuficiente, y al mismo tiempo inútil, añade Pascal, si la razón no está sometida al corazón por la voluntad que abre los ojos, y por la costumbre que guarda y ejercita las conquistas de la voluntad y de la razón. Mas a causa de la concupiscencia, prosigue, este conocimiento de Dios no siempre es posible, pero es siempre obscuro, débil e ineficaz, por lo que es necesario buscar un Maestro adecuado, que supla la debilidad del hombre, maestro que le ilustre y le cure de la concupiscencia: este maestro, mediador y redentor, es Jesucristo. Las pruebas de la misión de Jesucristo son de dos clases, subjetivas y objetivas. *Subjetivas:* sólo la religión cristiana explica y resuelve las dificultades de la naturaleza humana, y sólo ella da los medios de poseer el verdadero bien; pero estas pruebas son insuficientes, pues si bien reclaman la necesidad de una religión, no indican, según Pascal, de una manera cierta, la religión que hay que escoger. *Objetivas:* las que suministra la Escritura por las profecías y milagros; ésas son inconcusas, porque vienen de Dios mismo, y la autoridad de los libros santos es incuestionable. Tal es el pensamiento de Pascal en esta segunda parte. También aquí aparece su realismo, pues no se contenta con probar la verdad de la religión cristiana, sino que quiere hacerla amar; darnos no solamente una verdad, sino también una cosa: el soberano bien.

3. Pascal, en fin, realiza la mística, en cuanto quiere que sea práctico el conocimiento que tenemos de Dios y de Jesucristo, que sea viviente en cada uno de nosotros la realidad divina, y que experimentemos sus beneficios. Siguen dos apéndices: uno sobre el Misterio de Jesús y otro sobre la evolución católica de Pascal. En cuanto

a esto último, que es uno de los puntos más interesantes y aun no resueltos del todo, mucho se ha discutido acerca de la muerte de Pascal, de si en efecto murió en verdadera y leal obediencia a la Iglesia o no. La mayor parte de los que creen en la muerte católica de Pascal, se esfuerzan en probar su tesis por la crítica o valor de los testimonios externos. El P. Lahorgue, por el contrario, interroga a Pascal mismo, oye sus declaraciones y examina sus escritos, para apreciar su opinión en la época de las primeras cartas provinciales, después desde la última provincial hasta la firma del primer formulario, luego hasta la ruptura con Port-Royal, y en fin hasta su muerte; de donde deduce que hubo evolución en los sentimientos y actitud de Pascal, y que murió como verdadero católico. Celebraríamos que así fuera; pero francamente, parécenos que el esclarecido autor se deja llevar un poco de su buen deseo y se apasiona y entusiasma algo en la defensa perspicaz y sagaz que hace de Pascal, presentándonosle un tanto mejorado.

Esta obra que se distingue por el orden y la ilación bien llevada hasta el fin, había aparecido ya en parte en *Etudes* y en el *Bulletin* del Instituto Católico de Toulouse, mas el autor no pudo dirigir su publicación, porque murió en 1922, siendo muy estimado e insigne profesor del gran Seminario de Tananarive.

III.—Pascal. Pensées sur la vérité de la religion chrétienne, par *M. Jacques Chevalier*, professeur de philosophie a l' Université de Grenoble. 2 vol. de 22 × 14, de XIX-291 et IV-315 pages. Prix: 22 fr. Librairie Lecoffre, J. Gabalda, Éditeur, rue Bonaparte 90, París, 1925.

La obra consta de dos partes: en la primera, que es muy breve, trátase de las miserias del hombre sin Dios para deducir en conclusión que el hombre debe buscar a Dios. En la segunda, que ocupa las tres cuartas partes del tomo primero y todo el segundo, declara la felicidad del hombre con Dios. Lo que caracteriza a la obra de Chevalier es que no se contenta con buscar orden y enlace en los «pensamientos» de Pascal, sino que trata de interpretarlos, para poner de relieve su valor y significación.

Lo que llamará ciertamente la atención de muchos es que se haya incluído a Pascal en la colección de moralistas cristianos, y dedicán-

dole dos volúmenes, cuando los demás de la misma colección sólo tienen uno; y eso que los tres moralistas cristianos que le preceden en ella, son Santo Tomás de Aquino, San Juan Crisóstomo y San Basilio. A decir verdad, aun cuando los tres son buenos moralistas, no es ésta, ni mucho menos, su característica, porque el Angélico Doctor es más bien el sol de la teología; San Juan Crisóstomo el Príncipe de los oradores, y San Basilio el Maestro de la literatura cristiana.

Pascal, por su parte, se distinguió más bien por su espíritu científico y agudo que como moralista; también se distinguió algo como filósofo y apologista, especialmente en ciertas consideraciones elevadas, como se revela en la concepción misma de toda esta obra, que puede reducirse a este pensamiento: el hombre ha sido hecho para Dios y tiene necesidad de El; no es digno de Dios, pero tampoco es incapaz de llegar a serlo, porque no es indigno de Dios el sacarle de la miseria; de todos modos, el hombre debe buscar a Dios.

En la segunda parte nos presenta el autor a Jesucristo según los prenuncios del antiguo testamento, y tal como aparece en el nuevo: hombre Dios, centro de todas las cosas, cumplimiento de las profecías, gran taumaturgo, redentor y autor de la gracia; pasa luego a investigar el establecimiento, conservación y perpetuidad de la Iglesia, la caridad y el misterio del amor divino, pero todo con carácter de apología de la religión, y con algunas, no muchas, aplicaciones a la moral cristiana. Esta segunda parte es algo similar a la segunda de la obra anterior; razón por la que no nos extendemos más en el examen de ésta. Y baste lo dicho acerca del jansenismo y de Pascal.

E. Ugarte de Ercilla.

NOTAS Y TEXTOS

EL PRINCIPIO DE IDENTIDAD COMPARADA, SEGÚN SUÁREZ

Clásica es la aparente antinomia entre el principio de identidad: *quae sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se*, y el enunciado del misterio de la Santísima Trinidad. En efecto, si el Padre y el Hijo son una misma cosa con la naturaleza divina, deberían también ser idénticos entre sí, no podrían ser dos personas realmente distintas. Pues bien, la solución que el P. Suárez da a esta dificultad ha chocado a varios de sus críticos; y por cierto que no han ahorrado los epítetos un tanto expresivos para manifestar su disgusto.

Así el último de ellos, el Sr. Mahieu, la califica de temeraria, falsa a todas luces, que tiene el enorme inconveniente de poner los dogmas de la fe en oposición formal con la razón y de romper esta unión entre la filosofía y la teología que el mismo Suárez declaraba por lo demás tan preciosa. En otra parte habla de las imprudentes afirmaciones de Suárez sobre esta materia; y tan adentro le ha penetrado el daño que hacen a la teología las doctrinas de Suárez, que en la última página de su obra estampa este juicio, que no dejará de asombrar al lector de un libro que quiere pasar por un estudio *aussi objective que possible:* «Suárez la quería servir (a la teología católica) haciendo los misterios de la fe más accesibles a la razón humana... ahora bien, su sistema conduce a la negación misma de los principios fundamentales de la razón y a la declaración de que no hay en estas verdades esenciales otra cosa que comprobaciones experimentales, verificables solamente en el mundo de las criaturas» (1). Como estas críticas parecen haber hecho alguna mella aun en quienes admiran sinceramente a Suárez y están muy lejos de suscribir los atrabiliarios veredictos del Sr. Mahieu, creemos será de alguna utilidad presen-

(1) Leon Mahieu. *François Suárez. Sa philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie.* (París, Desclée-Picard, 1921, p. XIV, 140, 141, 515, 522, 524.)

tar en su integridad esta desventurada doctrina de Suárez, supliendo en su exposición las deficiencias que se notan en los críticos del Doctor Eximio, deficiencias que se reducen a estos dos puntos, por lo demás fundamentales, según nos parece: 1.°, Suárez, además de indicar y afirmar en diversos pasajes de sus obras su solución a la dificultad propuesta, dedica un capítulo de su tratado *de Trinitate* (1) a explicarla y defenderla: ¿por qué no examinarlo? 2.°, Suárez tiene un tratado especial, breve, pero jugoso, sobre los primeros principios de la razón humana, su valor, origen y aplicaciones, y precisamente en la primera de sus *Disputationes metaphysicae* (2); ¿cómo no lo menciona el Sr. Mahieu, ya que la *Metaphysica* es su principal fuente de información sobre Suárez? ¿no parece obvio que, si por ventura le chocaron las frases de Suárez sobre un primer principio de la razón, debía interpretarlas en función de su teoría general sobre los primeros principios?

I. Al contestar Suárez a la dificultad sacada del principio: *dos cosas idénticas a una tercera son idénticas entre sí*, advierte, ante todo, que es preciso circunscribir y determinar su sentido. Porque este principio, según notaba al estudiar los diversos modos de identidad, «debe entenderse *proporcionalmente*, porque si dos cosas son idénticas *realmente* a una tercera, igualmente lo serán entre sí, pero pueden distinguirse con distinción de razón; mas si son idénticas *re et ratione* a una tercera, serán también *re et ratione* idénticas entre sí» (3). Ahora bien, puede oponerse al misterio de la Trinidad precisamente en el primer sentido, es decir, *en cuanto arguye identidad real entre dos cosas, porque se identifican realmente con una tercera,* en el cual concluye, y es cierto, en las cosas criadas; pues no basta para sostener el misterio una distinción modal o formal de las personas, que sería compatible con esta acepción del principio. Por esto, para no divagar, propone se anuncie para el caso presente de este modo: *Quae ita sunt eadem uni tertio ut ab eo realiter non distinguantur, ita etiam sunt inter se idem ut inter se*

---

(1) *De Deo uno et trino. Tractatus tertius. De Sanctissimo Trinitatis mysterio*, lib. IV, c. 3 (edición Vives, París, 1856, t. I, p. 622-624).

(2) *Métaphys.* disp. 1. *De natura primae philosophiae seu metaphysicae*, sect. 4, nn. 15-25 y sect. 6, nn. 23-30 (edición Vives, París, 1877, c. 25, p. 29-34 y 59-62).

(3) *Metaphys*, disp. 7, sect. 3, n. 8. Nos permitimos observar que la frase «intelligendum *cum proportione*» no parece bien traducida, por «doit s'entendre *avec quelque restriction*», como lo hace Mahieu (op. cit., p. 140).

realiter non distinguantur, lo cual, dice, constará por inducción en todas las criaturas (1). Pasa luego en revista las soluciones presentadas por otros autores, y descartada la de Durando y Escoto, por fundarse en alguna distinción modal o formal *ex natura rei* entre la esencia y las personas divinas, las demás—que el principio vale tan sólo de las cosas que son idénticas *re et ratione* con una tercera; que tan sólo son idénticas *in illo tertio;* que vale sólo para el caso de identidad adecuada; que debe excluírse el caso de la oposición relativa—no lo satisfacen de momento, pues parecen no tener en cuenta el verdadero estado de la cuestión; es decir, *toman el principio en un sentido generalísimo y formal, siendo así que la dificultad proviene de su aplicación al estado real*, y en este estado el principio parece excluir todas aquellas hipótesis y distinciones (2). Es preciso, pues, buscar la solución por otro camino; en la infinita eminencia del ser divino.

Su solución es la siguiente. El principio de identidad, *en el sentido declarado*, si se toma según toda la abstracción y analogía del ser abstrayendo del ser creado o increado, finito o infinito, es falso, ni puede demostrarse o probarse directamente; a lo sumo podrá ser declarado por inducción en las criaturas; mas negamos que pueda concluírse a su universalidad. En realidad se argüiría de meros particulares, y además la realización de este principio en las criaturas puede provenir de su limitación; por tanto no sería legítimo trasladarlo al ser ilimitado. «Supuesto este fundamento pueden aplicarse varias de las soluciones antes citadas (3). Lo mismo repite en otros pasajes: este principio vale *simpliciter* en las criaturas, en el ser infinito *non verificatur illa maxima absolute loquendo*» (4).

¿Qué reparos se oponen a esta doctrina? Como sus críticos la declaran universalmente falsa y quieren que el principio de identidad se aplique universalmente a Dios, como analítico e inmediatamente

---

(1) *De Trinitate*, l. 4, c. 3, n. 1.

(2) *Ibid.*, n. 1-6.

(3) «Respondeo principium illud: *Quaecumque*, etc., si in tota abstractione et analogia entis sumatur, abstrahendo ab ente creato et increato, seu finito et infinito, esse falsum, neque directe demonstrari aut probari posse, sed ad summum inductione posse a nobis ostendi in creaturis. Negamus autem inde recte concludi in tota illa universalitate. Quia in rigore fit argumentum ex puris particularibus, et quia in creaturis potest illud oriri ex limitatione earum et ideo non recte fit illatio ad rem illimitatam.» Loc. cit., n. 7.

(4) *Metaphys.*, disp. 7, sect. 3, n. 8; *De Trinitate*, l. 1, c. 11, n. 20, etc.

evidente, parecen rechazar desde luego la afirmación de Suárez, que este principio, nótese bien, *en el sentido de identidad meramente real*, es falso si se aplica al ser en toda su universalidad. Pues bien, *esta afirmación es certísima*, y es algo raro que haya escandalizado a teólogos de oficio. En efecto, si así se aplicase a Dios, como parecen pretender, si fuese analítico y evidente *en el sentido dicho*, cierto y evidentemente destruiría el misterio de la Trinidad. ¿No se aplican todos los teólogos a investigar su verdadero sentido, es decir, *de hecho, a limitarlo, si se toma en el sentido en que se verifica en los seres finitos?* No otra cosa entendía Santo Tomás al responder que el principio dicho vale de las cosas que se identifican con una tercera *re et ratione* (1).

Mas se le achaca que este principio es uno de los fundamentos de la razón humana, y que sin él se hace imposible el mecanismo lógico; por tanto Suárez se cierra el camino para discurrir acerca de las cosas divinas.—A esta objección contestó cumplidamente el mismo Suárez. *El principio de identidad comparada ha de tomarse en su sentido formal, si se le considera como fundamento del silogismo;* en este sentido es claramente universal y evidentísimo, *tratándose del ser transcendental*, y por esto no falla la forma silogística. En efecto, en el silogismo expositorio el medio singular ha de ser plenamente incomunicable, y si así se toma en Dios, en el misterio mismo de la Trinidad, es decir, si el medio singular es una de las personas divinas, el silogismo vale. Mas hay aquí, dice Suárez, algo maravilloso, una naturaleza singular realmente comunicable, la naturaleza divina, que por tanto no puede ser considerada como medio singular; por esto no vale el silogismo: esta divinidad es el Padre, esta divinidad es el Hijo, luego el Padre es el Hijo, no porque fallen aquí las reglas y principios del silogismo, sino porque en realidad no se cumplen. De hecho, la esencia divina es a modo de término común, y por esto cuando entra como término medio de silogismos en que se comparan términos nacionales debe distribuirse perfectamente, según los principios *dici de omni*, *dici de nullo*, que no se aplican en el silogismo: «la esencia no engendra, el Padre es la esencia, luego el Padre no engendra» (2).

---

(1) 1 q. 28, a. 3 ad 1; *de pot.* q. 8, a. 2 ad 10; 1 d. 33, q. 1, a. 1 ad 2.

(2) *De Trinitate*, l. 4, c. 3, n. 8, 9.

2. Con todo, las frases que más desagradablemente parecen haber impresionado a los críticos de Suárez son aquellas en que hace intervenir la *inducción*, que traducen por *comprobación experimental*, como si no concediese a este principio un valor de evidencia inmediata, ni aun dentro de los límites que le asigna. Mas esta mala impresión depende únicamente de no haber tenido en cuenta el valor que Suárez asigna a la inducción, tratándose de los primeros principios; que por lo demás bien claro y frecuentemente afirma Suárez que el tal principio es evidente (1). Por esta razón vamos a exponer brevemente esta doctrina de Suárez con sus mismas palabras.

Al explicar en la primera *disputatio* de su Metafísica los oficios de esta ciencia, pone por uno de los principales confirmar y defender los primeros principios, a los cuales el entendimiento, conducido por la luz natural, presta asentimiento evidente y cierto sin discurso alguno, si le son suficientemente propuestos (2). Mas la experiencia ¿no tiene alguna intervención en estas verdades? Ante todo declara Suárez que «no pertenece a la experiencia el colegir el universal de los singulares», y por esto la experiencia o la inducción no es propiamente causa de la ciencia *propter quid*, sino sólo ocasión o condición necesaria por la cual se prepara el camino para alcanzarla. Y vuelve a repetir Suárez *(tres veces en un mismo número* (3), ¡como si presintiese que sus críticos habían de olvidarlo!) que *los primeros*

---

(1) «Illud autem principium... *eo modo quo est evidens*, non est contrarium huic mysterio.» *De Trinitate*, l. I, c. XI, n. 20.

(2) *Metaphys.*, disp. I, sect. 4, nn. 15-25. El lector podrá ver repetida hasta la saciedad en estas pocas páginas la afirmación de la evidencia inmediata o carácter analítico de estos principios.

(3) «Principiorum autem *cognitio evidens* quae propria illorum est, non ex aliquo medio, sed ex ipso naturali lumine inmediate nascitur, cognita extremorum significatione aut ratione... Igitur nec inmediata principia per se cognoscuntur per experientiam tamquam per proprium medium. *Relinquitur ergo experientiam solum requiri ad scientiam ut intellectus noster manuducatur per eam ad intelligendas exacte rationes terminorum simplicium, quibus intellectis ipso naturali lumine suo videt clare immediatam connexionem eorum inter se, quae est prima et unica ratio assentiendi illis*». Loc. cit. sect. 6, n. 26. Estas explicaciones parecen estar un tanto lejos de «la négation des principes fondamentaux de la raison» y de «la déclaration qu'il n'y a dans ces verités essentielles que des constatations expérimentales, vérifiables seulement dans le monde des créatures», que como «extremités désespérées» atribuye el Sr. Mahieu a Suárez en su juicio definitivo, op. cit. p. 524. Por lo demás la frase *inductione colligi*, que parece escandalizar al señor Mahieu, es común a los escolásticos antiguos, al tratar de la formación de los primeros principios. Véanse algunos textos en Urráburu, *Logica major*, n. 207 sq. (pág. 795). De paso note el lector que Cayetano y otros autores conceden a la experiencia en este punto bastante más que Suárez.

principios son conocidos por evidencia inmediata, una vez la mente ha penetrado la significación de sus términos. *Si interviene la experiencia será únicamente para conducir al entendimiento a la exacta aprehensión de los términos simples;* estos conocidos, él con su luz natural ve claramente la inmediata conexión de ellos entre sí, que es la primera y única razón de asentir a ellos. Ahora bien; la experiencia, aun con esta limitación ¿es necesaria en todo caso? Supuesto que se hable, no de un conocimiento sensible cualquiera, que siempre debe preceder a la noción universal, sino de experiencia propiamente dicha, en cuanto incluye la intuición, comparación e inducción de muchos singulares, *prout includit multorum singularium intuitionem, collationem et inductionem*, cree Suárez que debe distinguirse. Para el principio generalísimo de contradicción o de excluso medio parece no sólo innecesaria, sino aun imposible tal experiencia propiamente dicha. Si se trata de los demás principios generales, *entre los cuales pone expresamente el de identidad comparada*, regularmente será necesaria alguna inducción, *via inventionis*, porque de otra suerte con dificultad pueden las razones de sus términos ser suficiente y exactamente propuestas al entendimiento; mas este modo de experiencia puede suplirse *via disciplinae* con mediana diligencia de un preceptor. En cambio es comúnmente del todo necesaria la experiencia para obtener el firme asentimiento a los principios particulares propios de cada ciencia; más aún, en éstos casi nunca se llega al asenso propio de los primeros principios; deben contentarse con la inducción y noticia *a posteriori* (1). Recojamos de esta disertación general sobre los primeros principios estas afirmaciones de Suárez: *el principio de identidad es uno de los principios generales de la razón; el entendimiento se adhiere inmediatamente a él, como evidente por sí mismo, una vez penetrada la naturaleza de los términos; la inducción o experiencia juega en esta adhesión el papel de introductor, ayudando a la exacta inteligencia y verdadero alcance de las nociones de que constan.*

Supuesta esta doctrina no será difícil entender la posición de Suárez en el punto discutido, y apreciar el alcance de sus expresiones. Para conciliar la verdad del misterio con el principio de identidad comparada, ensayan en general los autores un sistema de distincio-

(1) Loc. cit., sect. 6, nn. 23-27.

nes, que les permita defender el principio sin que dañe el enunciado del misterio, y en general acuden al concepto de *relación*, única noción que parece permitir la distinción real de sus términos, identificados según todas las razones absolutas (1). Bien sabe el P. Suárez que el punto céntrico de la teología trinitaria es el concepto de relación (2); mas el principio de identidad, juega con las nociones de ser y de identidad, que como tales trascienden a todas las categorías y conceptos, incluso el de relación, y de relación subsistente; por tanto, si es analítico y universalísimo *en su sentido de identidad real*, también debe aplicarse a Dios, y en todas sus razones objetivas, por tanto, también a la Trinidad. Por esto no puede prescindirse, al buscar la solución de esta antinomia, de la infinidad de Dios (3). Suárez halló expedito el camino en su doctrina sobre la formación de los primeros principios, que acabamos de exponer. El principio, discurre Suárez, es evidente, no es mera comprobación experimental; sólo que *las nociones que en él entran se sacan de la experiencia, y para conocer su verdadero sentido es preciso examinarlas bien.* Al reflexionar, pues, sobre el principio de identidad comparada, halla que el ser que en estas nociones entra en juego es ciertamente *el ser finito;* por esto al comprobarlo en las cosas creadas, hallaremos que se cumple en todas, *comprobatur inductione* (no dice que el entendimiento lo *afirme* por inducción); una vez examinadas las nociones, el entendimiento asiente evidentemente al principio. Pero *esta evidencia no puede caer legítimamente sino sobre las nociones que realmente el entendimiento compara entre sí;* ahora bien, *que el ser divino esté incluído en ellas, ni es evidente, ni puede demostrarse o probarse directamente.* Luego al trasladar sin más el principio al Ser Divino se cometería un paralogismo; debe, pues, el entendimiento hacer un alto en su marcha, y reflexionar si por ventura en las criaturas puede nacer la verificación

---

(1) Véase tratada la cuestión amplia y sobriamente en el tratado clásico del P. Ruiz de Montoya, *De Trinitate* (Lión 1624), disp. 15, y en el moderno de Franzelin. Muy oportunamente recuerda Ruiz que las soluciones que se den no pueden pretender una claridad y evidencia absoluta.

(2) Véase en particular para el caso presente el pasaje citado de la disputa séptima de la Metafísica, sect. 3, n. 8. No podemos omitir aquí que la doctrina expuesta sobre esta materia por el Sr. Mahieu (op. cit. p. 355), no puede ser admitida sin importantes reservas: si las relaciones divinas, como tales, *ne sont pas d'entités*, ¿cómo la distinción de las personas es real?

(3) En esto hace hincapié Ruiz de Montoya, op. cit. disp. 15, sect. 1 et 2, fundamentándolo en la tradición.

del principio de la limitación de su ser. Así es; por tanto, el ser infinito por su ilimitación puede identificarse con las relaciones opuestas, las cuales por su oposición no pueden identificarse entre sí (1). Mas si continuado el examen se toma el principio no ya tan sólo en cuanto arguye identidad real entre dos cosas por su identidad real con una tercera, sino de las que son idénticas con una tercera *re et ratione*, el entendimiento pronuncia universal y absolutamente su valor aun acerca de las cosas divinas.

Esta es la posición de Suárez, éste y no otro el valor de sus afirmaciones, comentadas por sus propias doctrinas. Si se examina desapasionadamente su teoría, creemos no podrá menos de aparecer sumamente profunda, y como un estudio detenido y ulterior desarrollo del principio de Santo Tomás, que acabamos de mencionar. Los méritos de Suárez en esta materia son, pues, principalmente dos: *haber claramente distinguido los sentidos del principio de identidad*, y *haber dirigido la investigación hacia la infinidad de Dios y el modo de formación de los principios primeros de la razón humana.*

José M.ª Dalmau.

Barcelona (Sarriá).

LA EPÍSTOLA A LOS HEBREOS CITADA POR SAN IRENEO

En la reciente obra *Novum Testamentum Sancti Irenaei Episcopi Lugdunensis*, de que dimos cuenta en el *Boletín bíblico del N. T.* en julio del año pasado (págs. 309-310), C. H. Turner reúne en el *Apéndice II* (págs. 226-227) 12 textos de San Ireneo que parecen citas más o menos libres de la Epístola a los Hebreos. Sin embargo, Turner sostiene resueltamente que San Ireneo no reconocía el origen Paulino ni siquiera la canonicidad de esta Epístola: «Hanc epistulam S. Irenaeum neque ipsi apostolo tribuisse neque inter libros Novi Testamenti canonicos adnumeravisse certum est» (pág. 226). Estas afirmaciones son demasiado graves para que se dejen pasar sin un detenido examen. Mas, como para resolver la cuestión de la autenticidad Paulina según San Ireneo no poseemos datos suficientes, ni en pro ni en contra, nos limitaremos a la cuestión más importante de la canonicidad, que, a nuestro juicio, debe resolverse en sentido afirmativo.

(1) Cf. *Métaphys.*, disp. 7, sect. 2, n. 5.

Con dos argumentos demuestra TURNER su tesis. Primer argumento: «Testimoniis enim ex ea haustis vel numquam vel saltem rarissime utitur... Quae cum ita sint, oportuit et omnes locos adducere qui quovis modo epistulam ad Hebraeos sapere videantur, et causas nonnumquam reddere cur alia S. Irenaei verborum origo iure sit quaerenda» (Id.) Segundo argumento: «Immo si Stephano cognomine Gobaro credendum est (cuius capitula de rebus apud antiquos ecclesiae patres in quaestionem vocatis rettulit Photius cod. CCXXXII), *Hippolytus et Irenaeus epistolam Pauli ad Hebraeos dicunt non esse illius* (MG. 103, 1103-1104). Et cognovisse tamen epistulam et in usum quantulumcumque recepisse testatur Eusebius H. E. V, 26: librum enim exstare *variarum disputationum, in quo Epistolae ad Hebraeos et* Sapientiae *Salomonis mentionem facit, et quasdam sententias ex iis libris adducit* (MG. 20, 509-510)» (Ib.) Comencemos examinando el valor de estos dos testimonios históricos.

Ante todo, notemos tres desventajas de Esteban Gobaro respecto de Eusebio: 1.ª la autoridad personal muy inferior en Gobaro, comparada con la del padre de la Historia eclesiástica; 2.ª la posterioridad de Gobaro, que vivió casi tres siglos después de Eusebio; 3.ª el carácter indirecto del testimonio de Gobaro, que sólo conocemos por un estracto hecho por Focio a fines del siglo IX, otros tres siglos más tarde. En estas condiciones, es evidente que prevalece de mucho el testimonio afirmativo de Eusebio sobre el negativo de Gobaro. Si los testimonios fueran inversos, es de sospechar que los partidarios de la negación despreciarían el testimonio tardío o indirecto de un autor oscuro. Pero... es negativo; y por eso precisamente le dan valor los amigos de la negación. Es de alabar, con todo, en TURNER la sal de duda con que presenta el testimonio de Gobaro.

Analicemos ahora el contenido de los dos testimonios. El de Gobaro, aun suponiéndolo fundado, sólo habla del origen Paulino de la Epístola a los Hebreos: nada dice de su canonicidad. Luego ningún apoyo presta a la segunda afirmación de TURNER, que «San Ireneo no contó la Epístola a los Hebreos entre los libros canónicos del N. T.» El testimonio de Eusebio contiene dos afirmaciones: que San Ireneo en el libro perdido de las *Varias controversias* «menciona» μνημονεύει la Epístola a los Hebreos, y que aduce o presenta (παραθέμενος) de él varios dichos o textos. Esto significa que al citar estos textos, alguna vez por lo menos, dice que los toma de la Epístola a los Hebreos.

No reproduce, por tanto, TURNER con exacta fidelidad el testimonio de Eusebio, cuando dice de él. «Et cognovisse tamen epistulam et in usum quantulumcumque recepisse testatur Eusebius». No es lo mismo *cognovisse* que μνημονεύει, ni *in usum quantulumcumque recepisse* equivale a ῥητα τινα παραθέμενος. No consta por el testimonio de Eusebio que San Ireneo citase la Epístola como de San Pablo; pero sí que la citó como Escritura inspirada.

Pasemos ya a examinar las citas de la Epístola a los Hebreos que se hallan en San Ireneo. De estas citas tres cosas dice TURNER: 1) que San Ireneo *numquam vel rarissime* cita la Epístola a los Hebreos; 2) que él va a presentar todos los pasajes de San Ireneo que *quovis modo epistulam ad Hebraeos sapere videantur;* 3) que *nonnumquam* dará la razón de por qué hay que buscar otro origen distinto a las palabras de San Ireneo. Luego cita doce pasajes que tienen afinidad con la Epístola a los Hebreos; de los cuales hay ocho, cuyo origen busca TURNER en otro lugar; y quedan cuatro, cuya procedencia no explica. A estos últimos parece referirse, cuando al principio admite o permite que San Ireneo *rarissime* cita la Epístola. Comencemos nuestro análisis por estos cuatro pasajes. Advertimos que a los textos recogidos por TURNER añadiremos las citas de las ediciones de MASSUET (Migne) y de HARVEY, y los pasajes correspondientes de la Epístola.

IR. *Solus omnipotens et solus Pater condens et faciens omnia... verbo virtutis suae.* II, XXX, 9 (MG. 7, 822. HARV. I, 368). = HEBR. *Portansque omnia verbo virtutis suae...* (1, 3).—Señalan la dependencia de IR. respecto de HEBR. MASSUET, HARVEY, CORNELY, LOISY, JACQUIER, HÖPFL, SIMÓN y HOLZMEISTER. El mismo TURNER no ha hallado otra fuente a que referir una frase tan característica como *verbo virtutis suae.*—Con todo, aunque esta frase está verbalmente tomada de HEBR. 1, 3, creemos empero que San Ireneo reproduce más bien HEBR. 11, 3. Así lo persuaden algunas expresiones de IR. omitidas por TURNER: *Solus hic Deus invenitur, qui omnia fecit..., et visibilia et invisibilia..., Verbo virtutis suae; et omnia aptavit et disposuit sapientia sua* = HEBR. *Fide intelligimus aptata esse saecula verbo Dei: ut ex invisibilibus visibilia fierent* (11, 3).—Y acaso no sea mera coincidencia el que pocas palabras antes IR. dice de Dios: *et est substantia omnium voluntas eius;* y HEBR. dos versículos antes dice: *Fides sperandarum substantia* (11, 1).—Por fin, parece una reminiscencia de HEBR. 1, 4: *Tanto melior angelis effectus, quanto differentius prae illis nomen*

hereditavit, esta frase de Ir.: *Salvator, non inferior ipsis* (spiritualibus), *sed melior esse ostenditur, quando et horum ipsorum invenitur factor* (II, XXX, 9, MG. 7, 821. Harv. I, 367). Prescindiendo de las coincidencias verbales, es muy parecido el movimiento rítmico y también el pensamiento de ambas expresiones.

Ir. *Sabbata... manifestabatur autem et tamquam de ea* (de iis?) *quae facta sunt requietio Dei, hoc est regnum in quo requiecens homo ille qui perseveraverit Deo assistere, participabit de mensa Dei.* IV, XVI, 1 (MG. 7, 1015-1016. Harv. II, 189-190).=Hebr. *Dixit enim in quodam loco de die septima sic: Et requievit Deus die septima ab omnibus operibus suis... Ii quibus prioribus annuntiatum est, non introierunt propter incredulitatem... Itaque relinquitur sabbatismus populo Dei. Qui enim ingressus est in requiem eius, etiam ipse requievit ab operibus suis, sicut a suis Deus.* 4, 4-10. Turner cita incompletamente los pasajes, tanto de Ir. como de Hebr. En el contexto inmediato, tanto del uno como del otro, hay expresiones que no es lícito omitir: con lo cual se verá el completo paralelismo de los dos pasajes y la dependencia de Ir. respecto de Hebr. El pensamiento fundamental de San Ireneo es el simbolismo del sábado. Ahora bien, este mismo simbolismo lo desarrolla ampliamente la Epístola desde 3, 7 hasta 4, 16: simbolismo que no se halla expresado en ningún otro pasaje de la Escritura. Pero además de esta significación general coinciden Ir. y Hebr. en las expresiones más características. Enumeraremos las principales. Ir. *Requietio Dei, requiescens homo* = Hebr. *Requievit Deus* (4, 4). *Si introibunt in requiem meam* (4, 5); *etiam ipse (populus Dei) requievit ab operibus suis* (4, 10)...—Ir. *De iis quae facta sunt requietio Dei* = Hebr. *Requievit Deus die septima ab omnibus operibus suis* (4, 4. Cf. 4, 10).—Ir. *Ministrantes omni tempore fidei nostrae* = Hebr. *Non introierunt propter incredulitatem* (4, 6. Cf. 3, 12; 3, 18-19; 4, 2-3; 4, 11).—Ir. *Perseverantiam, qui perseveraverit* = Hebr. *Si initium substantiae... usque ad finem firmum retineamus* (3, 14), *teneamus confessionem* (4, 14).—Ir. *Totius diei, omni tempore fidei nostrae* = Hebr. *Per singulos dies, donec Hodie cognominatur* (3, 13. Cf. 4, 7).—Ir. *Deo assistere* = Hebr. *Ne forte sit... cor malum incredulitatis discedendi a Deo* (3, 12. Cf. 4, 16.)—Ir. *Participabit de mensa Dei* = Hebr. *Participes enim Christi effecti sumus* (3, 14).—Todas estas coincidencias reales o verbales, unidas al pensamiento fundamental del simbolismo del sábado muestran a las claras que San Ireneo reproduce el pasaje de la Epístola. Y

como todo el contexto de San Ireneo está inspirado en textos de la Escritura, síguese también que él miraba coma canónica la Epístola a los Hebreos.

Ir. *Sic et poena eorum qui non credunt Verbo Dei et contemnunt eius adventum et convertuntur retrorsum adampliata est, non solum temporalis sed et aeterna facta* IV, XXVIII, 2 (MG. 7, 1062. Harv. II, 245). Turner se contenta con indicar que este pasaje corresponde a Hebr. 10, 26 sqq. Harvey refiere el pasaje a Hebr. 10, 26-31. Analicemos en particular el pasaje de Ir. relacionándolo con Hebr.—Por de pronto el pensamiento fundamental de Ir. se halla no sólo en Hebr. 10, 26-31, sino también en Hebr. 6, 4-8. Y este pensamiento fundamental es muy característico de estos dos pasajes de Hebr., de que tanto abusaron los Montanistas y los Novacianos.—Ir. *Poena eorum... adampliata est* = Hebr. *Quanto magis putatis deteriora mereri supplicia.* (10, 29).—Ir. *Non credunt Verbo Dei* = Hebr. *Gustaverunt... bonum Dei verbum.* La idea de la *fe*, aunque no exclusiva, es también muy característica de Hebr., sobre todo en el cap. 11.—Ir. *Contemnunt eius adventum* = Hebr. *Qui filium Dei conculcaverit* (10, 29); *filium Dei ostentui habentes* (6, 6).—Ir. *Convertuntur retrorsum* = Hebr. *Peccantibus nobis post acceptam notitiam veritatis* (10, 26); *Qui semel sunt illuminati..., et prolapsi sunt* (6, 4-6).—Ir. *Poena... non solum temporalis sed aeterna facta* = Hebr. *Terribilis... exspectatio iudicii, et ignis aemulatio* (10, 27), *Horrendum est incidere in manus Dei viventis* (10, 31).

Ir. *Naturalia legis... quae etiam ante legislationem custodiebant qui fide iustificabantur et placebant Deo.* IV, XIII, 1 (MG. 7, 1006-1007. Harv. II, 180). = Hebr. *Henoch... testimonium habuit placuisse Deo. Sine fide autem impossibile est placere Deo* (11, 5-6). Además de esta referencia, señalada por Turner, debe citarse también el vers. precedente: *Fide... Abel... testimonium consecutus est esse iustus* (11, 4). Además, la mayor parte del capítulo (11, 1-29) habla de los ancianos que antes de la promulgación de la ley de Moisés por la fe fueron justificados y agradaron a Dios. La identidad del pensamiento, exclusivo de la Epístola a los Hebreos, y la identidad de las expresiones muestran claramente que Ir. tuvo presente este pasaje de la Epístola. De hecho Turner no le señala otra procedencia.

Vengamos ahora a los textos de San Ireneo, a los cuales señala Turner otra procedencia bíblica distinta de Hebr. Seis de ellos, según

él, dependen del A. T., los otros dos, del N. T. De los primeros, tres se refieren a Moisés, dos a Enoc, uno a Abrahán. De los segundos, uno se refiere a los Apóstoles, otro a las observancias de la ley Mosaica. Dos palabras sobre cada uno de los grupos.

De los tres pasajes en que Ir. llama a Moisés «siervo fiel de Dios» (II, 5; III, VI, 5; IV, XV, 2), sólo diremos que, en absoluto, pudo Ir. referirse, lo mismo que Hebr., a *Num.*, 12, 7. Con todo, el relieve que da Ir. a esta fidelidad de Moisés hace mucho más probable que se refiera a Hebr., 3, 2-5, donde se habla dos veces de esta fidelidad y se le atribuye especial importancia, que no a *Num.*, 12, 7, donde sola una vez y sin tanto relieve se menciona.

Lo mismo decimos de los dos pasajes relativos a Enoc (IV, XVI, 2; V, 1). En los cuales notamos además que Ir. dice las dos veces en pasiva «Translatus est» (μετετέθη) lo mismo que Hebr., 11, 5, al paso que *Gen.*, 5, 24, dice en activa «transtulit» (μετέθηκεν).

Merece especial consideración el pasaje relativo a Abrahán. Turner copia de Ir. estas palabras: «Et non accepit in illa hereditatem nec vestigium pedis, sed semper peregrinus et advena in ea fuit». V, XXXII, 2 (MG. 7, 1211, Harv. II, 414). Y deriva la primera parte, de *Act.*, 7, 5: «Et non dedit illi hereditatem in ea nec passum pedis»; y la segunda, de *Gen.*, 23, 4: «Advena sum et peregrinus apud vos». Admite, pues, Turner en Ir. una citación compuesta. Y hay que admitirla, pues la primera parte del pasaje sólo se halla en *Act.*, 7, 5. En cuanto a la segunda, Ir. la tomó no de *Gen.* sino de Hebr., 11, 8-16. La razón es clara. Ir. interpreta las palabras «semper peregrinus et advena in ea fuit» en sentido simbólico: «Si ergo huic promisit Deus hereditatem terrae, non accepit autem in omni suo incolatu, oportet eum accipere cum semine suo... in resurrectione iustorum» *(Ib.)*. Y poco después, casi con idénticas palabras, repite la misma idea. Ahora bien; de semejante simbolismo ni rastro hay en *Gen.*; en cambio, Hebr. desarrolla ampliamente este simbolismo, aunque sin el matiz milenarista que le da Ir. A Hebr., pues, y no a *Gen.* se refiere Ir.

De los dos pasajes que Turner deriva del N. T., el primero «Apostoli... evocabantur ad perfectum» (III, XII, 13) es ambiguo, puesto que no sabemos si «perfectum» es masculino o neutro. Nos limitaremos, pues, al segundo. Ir.: *Quae in figuram futurorum traditae erant, velut umbrae cuiusdam descriptionem faciente lege atque deli-*

neante de temporalibus aeterna, de terrenis caelestia. IV, XI, 4 (MG. 7, 1003. Harv. II, 176). Refieren este pasaje a Hebr., 10, 1 Harvey, Cornely, Loisy, Simón y Holzmeister. En cambio Turner lo deriva «más bien» (potius) de tres pasajes de otras Epístolas de San Pablo: «forma (= typus) futuri» *(Rom.*, 5, 14); «Haec autem in figura facta sunt nostri» *(1 Cor.*, 10, 6); «quae sunt umbra futurorum» *(Col.*, 2, 17). A nuestro juicio ni *Rom.* ni *1 Cor.* tienen nada que ver con el texto de Ir. En cambio, *Col.* tiene estrecha conexión con Ir. tanto por el pensamiento como por las expresiones. Con todo, *Col.*, ni solo, ni combinado con *Rom.* y *1 Cor.*, no da todos los elementos de Ir.: todos los cuales se hallan en Hebr., 10, 1: *Umbram enim habens lex futurorum bonorum, non ipsnm imaginem rerum...*, y en el contexto inmediato. En efecto; hay varios elementos en Ir., que ausentes de *Col.*, se hallan en Hebr. He aquí los principales: Ir. *lege* = Hebr. *lex*; Ir. *figuram* = Hebr. *exemplaria* (9, 23-24...). Ir., *de temporalibus aeterna* = Hebr. *Una enim oblatione consummavit in sempiternum sanctificatos* (10, 14). Ir. *de terrenis caelestia* = Hebr. *Necesse est ergo exemplaria quidem caelestium his mundari: ipsa autem caelestia melioribus hostiis quam istis* (9, 23). Podemos, por tanto, concluir que Ir. se deriva de Hebr.

En uno de los fragmentos griegos publicados por Pfaff en 1715 y reproducidos en las ediciones de Migne (frag. 38. MG. 7, 1253-1254) y de Harvey (frag. gr. 36, II, 500-505) se cita, y cierto como de San Pablo, un texto de Hebr. (13, 15). Pero la crítica moderna ha demostrado que estos fragmentos, lejos de ser obra de San Ireneo, son un fraude literario del mismo Pfaff. Harnack fué quien puso de manifiesto la falsificación de Pfaff, quien con una habilidad digna de mejor causa prestó al Santo Obispo de Lión su protestantismo sentimental (*Texte und Untersuchungen*, XX, 3, págs. 1-69. Leipzig, 1900). Admiten como decisiva la demostración de Harnack, P. Batiffol *(Bulletin de littérature ecclésiastique*, II [1901] 189-200), O. Bardenhewer *(Patrología*, versión castellana del P. J. M. Solá, Barcelona, 1910, página 129), G. Rauschen *(Grundriss der Patrologie*, Freiburg in Breisgau, 1921, pág. 80) y J. Tixeront (*Précis de Patrologie*, Paris, 1923, pág. 102).

Mas no es necesario apelar al fraude para establecer que San Ireneo conoció y citó y admitió como canónica la Epístola a los Hebreos. Eusebio lo afirma, Gobaro no lo niega, y los hechos lo demuestran.—José M. Bover.

BIBLIOGRAFIA

Philosophische Handbibliothek.—Herausgegeben von Clemens Baeumker, Ludwig Baur, Max Ettlinger. Band IX. Religionsphilosophie von Johann Peter Steffes. Un tomo de 22 × 15 cm. 280 págs. München, Kösel und Pustet, 1925.

Filosofía de la Religión. He aquí una nueva ciencia, o una nueva rama de las ciencias filosóficas, legítimo producto del siglo XX.

Ni en la Edad Media, ni en la época del Renacimiento, ni en el siglo de la Filosofía, ni en el de las luces, podía naturalmente venir al mundo la Filosofía de la Religión.

La consideración filosófica no es otra cosa que la contemplación fría y desinteresada de los objetos que llegan a noticia de nuestro espíritu, para ver de afirmar o negar su existencia, de analizar su espíritu, de explicar su íntima constitución.

Todo lo que de alguna manera es, puede ser objeto de la consideración filosófica; pero siendo tan vasto, tan complicado el reino universal de los seres, es natural que no hayan entrado todos ellos a un mismo tiempo en el campo visual, digámoslo así, de la Filosofía.

Tratándose de la Religión hay además otros motivos para explicar que haya aparecido tardíamente su estudio filosófico. En la Edad Media la religión estaba tan entrañada en la vida de los pueblos europeos, y se la cultivaba con tanta reverencia, que a nadie podía ocurrir convertirla en objeto de frío análisis. La religión se vivía, no se analizaba. Lo cual no quiere decir que no se estudiara, pues al contrario, nunca la Teología ha gozado más honor y más favor, sino que se estudiaba como se estudia la palabra de Dios, no para discutirla, sino para entenderla y acatarla; y se estudiaba, no el fenómeno religioso como tal, sino la forma concreta de la religión cristiana; y se estudiaba, no con el desinterés, con la imparcialidad propia de la Filosofía, sino con la deliberada intención de fundamentar la religión cristiana, defenderla y propagarla.

Una Filosofía de la religión tiene que prescindir, al menos por el

momento, de cuál es la verdadera religión, para abarcarlas a todas en su análisis y deducir de éste las notas esenciales de los fenómenos religiosos. Por eso no podía tampoco nacer en los siglos en que las controversias religiosas absorbían la atención de los que se dedicaban a esta clase de estudios.

La reacción del racionalismo contra esas polémicas llevó en cambio a los preciados de filósofos demasiado lejos, hasta hacerles despreciar y aborrecer toda manifestación y sentimiento religioso. Para los «ilustrados» de la Enciclopedia no tenían los fenómenos religiosos dignidad suficiente para ocupar la atención de un sabio; a lo más merecían una sonrisa de compasión, si no de sarcasmo. Y este espíritu dominó bastante en el siglo XIX, cuando no dió lugar a la declarada hostilidad y a la persecución sectaria.

Pero las olas que levantaron el filosofismo y la revolución francesa han muerto ya, y hoy día no hay en Europa quien tenga para los fenómenos religiosos una mirada de desdén o de desprecio. (Sólo hay que exceptuar algunos «ilustrados» españoles, que viven con medio siglo de retraso y aun se burlan de las manifestaciones religiosas). Hoy día aun los hombres que no son religiosos reconocen la importancia que ha tenido en la historia, y que tiene todavía, todo lo que se roza con la religión; reconocen que tanto sicológica como socialmente, lo mismo desde el punto de vista de la crítica que desde el punto de vista de la metafísica, el problema religioso es uno de los más dignos de llamar la atención del hombre pensador.

La nueva ciencia tenía que nacer en el seno de un racionalismo libre de odios y alejado de controversias, como el que caracteriza un gran sector intelectual en este siglo XX. Nada extraño, pues, que las primeras tentativas en dicho terreno partieran de este mismo sector, y que en ellas no se considerara la religión cristiana sino como una de tantas, tal vez la más perfecta, pero no la definitiva.

Desde el punto de vista católico se comprende la aversión a esta clase de estudios. La cultura católica ha salvado, en medio de la turbulenta edad moderna, los mejores elementos de la cultura reposada y serena de la edad media, y uno de estos elementos, el principal, es la fe religiosa, el santo respeto por las cosas santas, la profunda veneración ante las verdades reveladas. ¿Qué sentido puede tener en un espíritu así constituído el conocimiento de notas y propiedades abstractas, debidas a la comparación de las distintas religiones?

Pero al fin, estaba abierto un nuevo campo de investigación, y menester era asomarse a él, y enterarse; y quien haya tenido tiempo de recorrerlo despacio, hará muy buena obra si nos escribe una guía que pueda ahorrar tiempo y trabajo a los jóvenes y a los viejos que se aventuren en él y, sobre todo, que les permita prescindir de libros racionalistas, muchas veces peligrosos y siempre incapaces de comprender el cristianismo.

Esto es lo que ha hecho Steffes en el libro que anunciamos, y a la verdad que ha desempeñado su empresa con notable acierto.

Después de limitar bien el campo de estos estudios y hacer ver cuál es el fin de ellos y en qué se distinguen de otras disciplinas similares, trata en la segunda parte de la *Fenomenología de la religión*, precisando su concepto, analizando su esencia y explicando su origen. Esta última es una de las cuestiones que están mejor tratadas. Con erudición, claridad y solidez se expone y refuta la teoría racionalista, la romántica y las diversas formas de la teoría evolucionista, sea que partiendo de la consideración lingüística se apoye en la pretendida identidad de los mitos primitivos, sea que tome más bien la forma de animismo, fetichismo y totemismo.

Muy oportunamente aprovecha el autor los estudios de Lang (The Making of Religion), Graebner, Schmidt, Frobenius y otros modernos investigadores, cuyos trabajos han hecho renacer la teoría, nunca abandonada por la escuela católica, de que el monoteísmo fué la religión primitiva, y las demás religiones no son más que degeneración de aquélla.

En la tercera parte estudia el autor las relaciones entre *Religión y Sicología* por una parte (sicología de los sentimientos religiosos), *Religión y Crítica* por otra (donde se estudia el problema de la certidumbre de la existencia de Dios, deteniéndose el autor más de lo justo en establecer las pruebas de la misma según la Filosofía cristiana), y *Religión y Metafísica*, en que se rechazan el monismo y el dualismo, y se analizan los conceptos de ente *a se* y ente absoluto.

La cuarta parte trata de *los fenómenos religiosos dentro del marco de la moderna cultura*, donde son de notar los que el autor llama sustitutos de la religión: Nacionalismo, raza, estatismo, humanidad... y asímismo la descripción de los diversos tipos religiosos según predomine el entendimiento, la voluntad, la fantasía, el sentimiento, la actividad, la reconcentración, etc.

La última parte examina las relaciones de la Religión y la Sociología.

Al fin de cada capítulo se citan las mejores obras modernas sobre la materia del mismo. Me hubiera gustado encontrar también citados los clásicos de la filosofía escolástica, que han tratado más de una de estas cuestiones con agudeza de ingenio no igualada por los tratadistas modernos.

Es lástima también que se tengan en cuenta autores de muy dudoso prestigio, cuyas teorías no merecían salir del recinto de sus respectivas aulas, y se les confunda con los grandes pensadores pasados y presentes.

Pequeño defecto, o más bien exceso éste, que no impedirá que la obra de Steffes cumpla su fin de guiar sin peligros en el estudio de la Filosofía de la Religión.

F. Restrepo.

P. Alonso Väth, de la Compañía de Jesús, **La Misión de Bombay**; Historia de la Misión desde el año 1854 al 1920. Obra traducida del alemán, por el P. José Montserrat, de la misma Compañía. Barcelona, 1924. XVI y 352 páginas, 252 × 180 milímetros.

El P. Väth, Director de *Die katholischen Missionen*, y antes misionero por muchos años en la misma Misión de Bombay, es el más indicado para escribir la historia de esta Misión, desde 1854, en que se confió a los jesuítas alemanes el Vicariato de Puna (de toda la Misión Bombay-Puna se encargaron en 1858), hasta 1920, en que, por orden del Gobierno inglés, tuvieron que abandonar la Misión.

Empieza el P. Väth con una hermosa descripción geográfica de la Misión, a la que sigue la de la religión de sus habitantes: Induísmo, Mahometismo y Parsismo. Esta última religión tiene sólo 100.000 parsis en todo el Indostán, de los cuales la mitad vive en Bombay. Pero esta, al parecer, insignificante minoría tiene gran influjo en la península indostánica por sus cualidades y su elevada posición.

Después habla, naturalmente, nuestro historiador de la introducción del cristianismo en la India, de la propagación de la fe en tiempo de las conquistas portuguesas, y de la decadencia de esta nación y pérdida de su imperio colonial. Por cierto que en este punto tene-

mos que detenernos algún tanto, porque los juicios del P. Väth respecto a él nos parecen, a decir verdad, enteramente equivocados e injuriosos para España. Veámoslo brevemente.

Dice el P. Väth: «En 1580 juntáronse en la persona del rey D. Felipe II las dos coronas de España y Portugal, y esta unión había de ser muy fatal a la futura posición de Portugal en el mundo. Aunque, a tenor del tratado de unión, la administración nacional y colonial portuguesa había de continuar separada de la española, lo cierto es que Portugal con sus posesiones fué entregado, según las máximas absolutistas de aquel tiempo, a los reyes españoles, y que éstos consideraron a Portugal como provincia, la cual descuidaban, y a las posesiones índicas como manantial de subsidios para sus empresas europeas. Era natural que desde entonces los empleados portugueses mostrasen menos ganas de pelear por un rey, a quien consideraban como extranjero, y de enviar tesoros a la metrópoli. Portugal, que hasta entonces había mantenido relaciones amistosas con toda Europa, hubo de contribuir a todas las guerras de España...» Así prosigue contando las pérdidas de las posesiones portuguesas, debido esto, claro está, «principalmente a la soberanía española».

Seríamos interminables, si nos metiéramos a refutar tantas inexactitudes; digamos siquiera dos palabras sobre el asunto. Lejos de nosotros el excusar las faltas reales de España, que las tuvo, como todos los pueblos; pero lo que aquí afirma el P. Väth de ella es completamente falso, y las pruebas nulas. Nunca probará el P. Väth que los monarcas españoles dejaron de considerar a Lisboa como centro de la administración nacional y colonial portuguesa, ni menos que trataran a Portugal como a una Provincia descuidada. La administración estaba enteramente en manos de los portugueses, sin haber en Portugal más que el virey y unos pocos soldados españoles. Los tributos fueron durante la dominación española leves, excepto en los últimos años que se recargaron por las complicaciones que entonces sobrevinieron a España. Para las guerras de España no se sacaron soldados portugueses hasta los últimos años en que se envió a Flandes una leva de ellos; el año 1640 se pidió, para sofocar la rebelión de Cataluña, una leva de la nobleza portuguesa, pero ésta contestó con el levantamiento contra España.

En cuanto a la pérdida de las colonias portuguesas por culpa de España, precisamente en esto es en lo que menos culpa cabe a nues-

tra nación. Desde la unión con Portugal, los españoles, por respetar su autonomía, no sólo no enviaron tropas a las colonias portuguesas, pero ni siquiera doblaban el Cabo. En 1613, los portugueses, acometidos por los holandeses, pidieron el auxilio de los españoles de Filipinas, pero después rehusaron la colaboración. Al año siguiente, volvieron los holandeses a extenderse por las Molucas y otras islas. Entonces acudieron los españoles de Manila y arrojaron de las islas a los holandeses. En 1610, fué destrozada por los españoles la escuadra holandesa enviada contra Manila. Y a pesar de que los holandeses seguían enviando refuerzos para la guerra contra España y contra las colonias portuguesas, los portugueses oponían una resistencia pasiva a los auxilios que llegaban de los españoles, por la desconfianza que entonces tenían y que no ha desaparecido ni aun en nuestros días. Después vino la proclamación de la independencia portuguesa, a fines de 1640. Y el nuevo monarca portugués, antiguo Duque de Braganza, hizo en seguida alianzas con Francia y Holanda, en contra de España, y luego con Inglaterra. La pérdida de las principales colonias portuguesas fueron, como lo reconoce el P. Väth, de 1656 a 1663. Pues bien, esas colonias, donde no había soldados españoles, se declararon separadas de España en seguida que lo hizo Portugal. Si Portugal, mal gobernada por sus nuevos soberanos, fué dejando en manos de sus nuevos aliados Holanda e Inglaterra, tan codiciosos, como inseguros, sus principales colonias: ¿a que salir con la culpabilidad de España que ni antes ni después se metió para nada en esas colonias? Dice el P. Väth que con la guerra por la independencia, Portugal agotó todo su erario y se aniquiló su fuerza nacional. ¡Como si Portugal sola hubiera luchado con España! Nuestra nación, agotada por innumerables guerras y por la continua colonización de América, sólo contaba con unos ocho millones de habitantes, y sostenía una guerra difícil con Holanda. A pesar de esto, intervino en la guerra de los treinta años de Alemania en favor de los católicos alemanes contra los alemanes protestantes y los suecos. En 1634 fué derrotado completamente el ejército sueco, en gran parte, gracias a la infantería española mandada por el Infante D. Fernando. Entonces Francia, con rica población, y fortalecida con la alianza de Suecia, Holanda, Suiza, los Duques de Saboya, Parma y Mantua y los protestantes alemanes, entró en la guerra con la casa de Austria. Pero el caso más grave para España fué cuando, además se declararon en rebeldía y aunaron con sus ene-

migos Cataluña y Portugal. Como es claro, los españoles en su guerra con Portugal, no hacían más que defender los derechos del único Soberano legítimo de España y de Portugal. Los portugueses luchaban, sí, por su independencia, pero contra su rey legítimo, a quien habían sustituído por el Duque de Braganza. Es realmente una falta de justicia el atribuir a España los males que a Portugal se siguieron de esta guerra. Pero en fin, dejemos este asunto, en el cual el Padre Vath creemos que no está bastante bien informado, y sigamos la crítica de su obra.

Muy de notar es la cuestión un tanto compleja de la jurisdicción goana y la de los Prelados de la Propaganda, cuestión en que se llegó hasta el cisma por parte de los goanos. Felizmente, la prudencia de la Santa Sede logró arreglar establemente las cosas en el Concordato de 1886. Dice, sin embargo, el P. Väth que, según «ha demostrado una triste experiencia», «la doble jurisdicción es una gran rémora de la vida católica.» Indudablemente; pero mayor rémora podía ser el que se hiciese desaparecer una de ellas. Por eso, la Santa Sede las ha establecido ambas en muchas partes. Esas dificultades desaparecen enteramente con la caridad, como decía el santo Obispo Fischer, de su Diócesis de Kaschau, donde los fieles tenían los Obispos latino y grecoeslavo católico, y sin embargo, vivían muy unidos entre sí.

En lo que damos completa razón al P. Väth, es en lo que los jesuítas alemanes han hecho por la enseñanza. Hay católicos que creen que los misioneros que se emplean en este ministerio estarían mejor empleados en la conversión de los infieles. Con todo nos parece evidente la razón de otros muchos que creen que en los pueblos cultos, sobre todo, como es la India, una enseñanza católica bien fundada es la primera condición de una Misión. Con la enseñanza se levanta el prestigio del Catolicismo, que sirve en todos los ministerios; se levanta el nivel de los católicos, que de esta manera tienen el día de mañana una clase directora inteligente y respetada; y hasta se va con el tiempo influyendo en las ideas de los hombres cultos paganos, que se van acercando en su manera de pensar y en sus acciones al Catolicismo. En la India, es también la manera de poder convertir a las clases altas, como se ha visto en la Misión de Trichinópoly, y se empezaba a hacer en la de Bombay. En esta cuestión de la enseñanza los misioneros alemanes estaban en primera fila entre todas las Misiones católicas.

Algunos achacaron a la Misión de los Padres alemanes el no trabajar bastante con los infieles. Pero el que haya leído con detención al P. Väth se persuadirá de lo contrario. Los misioneros no cesaron de hacer tentativas con diversas clases de las muchas que hay en la India; y en varias de ellas han conseguido resultados nada despreciables, como se ve por el constante aumento de los cristianos de la Misión. En 1858, tenía ésta, bajo la jurisdicción de la Propaganda, 17.000 católicos. En 1914, eran éstos 42.027.

Pero vino la terrible guerra europea, y los misioneros alemanes, tan alabados siempre por las autoridades inglesas como modelo de súbditos obedientes y fieles a Inglaterra, y que siempre habían sabido infundir estos mismos sentimientos a sus discípulos indios; estos misioneros fueron tratados como enemigos peligrosos del pueblo inglés: expulsados la mayor parte, y los más jóvenes de cuarenta y cinco años internados como prisioneros y expulsados al fin de la guerra. Estas medidas draconianas, ejercitadas con gente tan benemérita del mismo pueblo inglés, no fueron tomadas por impulso de las autoridades británicas de la India, que conocían bien a los misioneros, sino por órdenes del mismo Gobierno inglés, y a lo que parece, sobre todo, por la intervención de Lord Kitchener.

Así, por la expulsión de los Padres alemanes, y por las dificultades que luego puso el Gobierno inglés a los Padres de la Provincia de Marylandia-Nueva York, al fin, vino la Misión a manos de los Padres españoles de la Provincia de Aragón, que son los que actualmente la rigen. ¡Quiera el Señor que nuestos compatriotas prosigan con creciente fruto la ardua labor comenzada por los jesuítas alemanes!

H. Gil.

¿Es divina la autoridad de la Iglesia en sus definiciones infalibles?

¿SE HA DE ELIMINAR LA FE ECLESIÁSTICA?

Es muy recibida y corriente entre los teólogos modernos la doctrina que distingue la autoridad del magisterio eclesiástico de la autoridad divina y de la autoridad puramente humana, y que nos la presenta como inferior a la divina y superior a la humana y como insuficiente desde luego para fundar un asentimiento intelectual de fe divina, mas como bastante sólida y sagrada para apoyar lógicamente un asenso religioso firmísimo, irrevocable e infalible a las definiciones supremas de la Iglesia en asuntos tocantes a la fe y costumbres.

Esto, no obstante, me parece oportuno tratar de ella con mayor amplitud, holgura y reflexión que la usada comúnmente en las obras de Teología, ya por lo que el asunto de suyo se merece, ya porque a ello me estimula el ejemplo reciente del R. P. Marín Sola, O. P., quien le ha dedicado holgado espacio y concienzudo estudio en su notable y ya famosa obra sobre la «Evolución homogénea del dogma católico». Donde es de notar la doctrina que deduce y fruto que recoge de su trabajo, pues en abierta discrepancia de dicho moderno parecer, acaba por asentar que es divina la autoridad de la Iglesia en sus definiciones infalibles y consiguientemente que son éstas verdades de fe divina en tal manera que no hay lugar y albedrío para creerlas con fe llamada eclesiástica, sino que se han de creer con fe pura y verdaderamente divina en el caso hoy tan frecuente entre los teólogos de juzgar de fe divina la infalibilidad de la Iglesia en sus últimas y supremas definiciones doctrinales (1).

No es menester reflexionar mucho para persuadirse de la importancia del tema, pues salta a los ojos que va mucho al honor y pres-

(1) Obra citada, cap. V., sect. 2.ª, n. 238 y sig., sobre todo 250 y 251.

tigio de la Iglesia docente en que se encumbre su autoridad hasta equipararla y hacerla en cierta manera una misma con la de Dios, maravillosamente comunicada a su perpetuo representante el magisterio eclesiástico, o en que se la deje reducida a la condición de un adorno doctrinal finito y humano, aunque exento de error por excepcional garantía, y así realzado cien codos sobre toda otra humana autoridad doctrinal. En su consecuencia, la adhesión que obtenga de sus fieles a sus definiciones que no lleguen a definiciones de fe católica, no alcanzará aquella dignidad que corresponde al acto de fe divina, ni las resoluciones nuevas de la Iglesia de dicho orden y categoría harán crecer el depósito directo, no digo ya en sí, lo que sería un absurdo, pero ni siquiera en orden a nosotros mismos, como quiera que su doctrina, aun después de definida por la Iglesia, no pasaría a ser para nosotros objeto de nuestra divina fe.

Por el contrario, si es divina la autoridad de la Iglesia en tales fallos doctrinales, Dios mismo y su divina palabra y promesa sale garante y nos atestigua su verdad, por donde pasará a ser materia de fe divina para nosotros lo que antes no era, al menos para muchos, asunto creíble con fe tan elevada. De aquí procedería el descartar la fe llamada eclesiástica, pues ésta vendría a refundirse en la fe divina y constituir una misma especie con ella y fundarse en un mismo objeto formal, es a saber, la autoridad de Dios revelador.

Además esas mismas verdades, que antes de definidas pertenecían ya al depósito indirecto de la fe, pasarían a constituir después de definidas parte del depósito directo, en opinión del autor citado, por quedar ya formalmente reveladas las que antes sólo lo estaban virtualmente, con la eficacia de la declaración de la Iglesia autorizada y sancionada por el mismo Dios, declaración que vendría a completar la real revelación primitiva de las mismas, pero aun implícita e insuficiente para fundar nuestra fe.

Se puede pensar que los autores de Teología han sido sobrios en desenvolver este tema, así por parecerles corolario fácil (deducido de la naturaleza del depósito indirecto tan sólo virtualmente revelado y por ende incapaz, según ellos, de ser creído con fe divina); así, por la mucha concordia reinante acerca de ello; como también porque *mediate* o *reductive* se tiene por ofensa contra la autoridad divina el no acatar las supremas decisiones doctrinales de la autoridad eclesiástica.

Pero ahora que, después de Schiffini (1), entre otros (2), tenemos también al R. P. Marín Sola, que paran la atención en ello y se apartan fundados en sólidos argumentos del moderno sentir, y más común ahora entre los teólogos, razón será que nos fijemos con particular cuidado en ello y sometamos a imparcial y reposada crítica la corriente doctrina reinante y la de sus opositores, y teniendo presentes sus respectivos alegatos, demos modestamente sobre dicha cuestión discreto fallo, formulando así nuestro parecer.

En este asunto, dos son los puntos que se discuten. El primero y principal: ¿Goza la Iglesia de autoridad divina doctrinal en sus infalibles y supremas decisiones? El segundo y dependiente del primero: ¿Se ha de excluir la llamada fe eclesiástica y no admitir sino la fe divina y la humana?

Hecha así la división del trabajo, abordemos la discusión del primer punto y principal.

PRIMER PUNTO

La autoridad doctrinal de la Iglesia es infalible, no sólo cuando define como doctrina revelada y dogma de fe alguna verdad encerrada en el depósito directo de la Revelación divina y universal, sino también, como es bien sabido, cuando resuelve en última instancia y con calificación inferior algún punto doctrinal, relacionado con la fe y costumbres, y eso aun cuando no esté formalmente revelado quizá y sólo pertenezca indirectamente al depósito sagrado de la fe.

En el primer caso creen los fieles con fe divina el punto definido por constarles infaliblemente en virtud de la autoridad de la Iglesia ser doctrina revelada por Dios que atestigua dicha verdad y la diviniza al revelarla y exigir de todos dicho asentimiento. Están seguros del hecho de su revelación por el testimonio infalible de la misma Iglesia y creen en su interna verdad apoyándose en la infinita autoridad de aquel que no puede absolutamente engañarse ni engañarnos al revelarla.

En el segundo caso se adhieren a la verdad misma definida no porque la Iglesia la imponga como revelada; pues entonces la defini-

(1) *De virtut, inf.*, disp. 3.ª, sect. 4.º, n. 130.

(2) Liebermann, Hilario de París, Lepicier (Cons. Marín Sola, obra citada, cap. 7, sect. 4. Siglo XIX.

ría como dogma de fe católica y nos hallaríamos en el primer caso; no porque les conste por la divina revelación y tengan por dogma divino la infalibilidad de la Iglesia en tales definiciones, pues aun la Iglesia no ha dado ningún canon dogmático sobre ello, ni a los mismos teólogos les consta plenamente ser ello verdad revelada; no porque los fieles entiendan, después de la decisión perentoria de la Iglesia que es un verdadero dogma lo definido, pues ni la Iglesia misma lo propone como tal, ni a ellos mismos les consta de eso; sino porque saben ciertamente que Dios asiste a su Iglesia en tales circunstancias y la exime de error para defensa e incolumidad de la doctrina sagrada venida del cielo, y porque su Madre y Maestra les exige asentimiento aun interno, firme e irrevocable a tales enseñanzas.

En esta adhesión intelectual en que falta a los fieles un fundamento cierto de divina autoridad que atestigue la verdad de lo creído, y que sólo se apoya en el testimonio infalible de la Iglesia asistida para no errar por el Espíritu Santo, es donde campea pura y libre, si en alguna ocasión, la fe llamada eclesiástica, pues no parece descansar en otro sostén que el de la Iglesia infalible superior ciertamente a la falible autoridad humana, pero inferior al de la divina autoridad de la palabra de Dios revelador.

Refiriéndonos, pues, para mayor claridad y sencillez únicamente a este segundo género de definiciones infalibles cabe preguntar y se pregunta: ¿Esta autoridad de la Iglesia preservada de error por asistencia divina prometida por Cristo Nuestro Señor (San Mateo, capítulo 28, vv. 18-20), no goza por divina participación de las garantías de verdad de la misma palabra de Dios que la prometió y por tanto de los prestigios de la autoridad divina de un modo suficiente a fundar un acto de fe divina?

Si no ya la misma asistencia divina eficazmente preservativa de error, siquiera la palabra misma de Cristo al prometerla, ¿no tiene virtud de hacer que la palabra infalible de la Iglesia por infalible de antemano por Cristo reconocida, venga a tornarse en palabra del mismo Dios que tomó y reconoció con antelación profética como verdadero cuanto la Iglesia definiera a sus súbditos en el ejercicio de su divina misión doctrinal y que después se nos va descubriendo en las sucesivas definiciones eclesiásticas? Así que aun cuando no en virtud del Espíritu Santo que garantiza con su asistencia divinamente la ver-

dad del testimonio y enseñanza de la Iglesia, a lo menos en virtud de la palabra de Cristo que reveló de antemano ser verdadero cuanto la Iglesia definiera, ¿no se podrá creer con fe divina cuanto ella defina, como quiera que es de cierto aquello mismo que el dió por verdadero al otorgar su promesa aun cuando de un modo vago, confuso y general, pero que se habrá hecho preciso y concreto mediante el fallo eclesiástico dado en cumplimiento de su misión?

Procurar satisfacer cumplidamente a estas interesantes y apremiantes preguntas será, pues, responder directamente al punto primero y principal y desarrollar la primera parte de este trabajo.

Desde luego reconocemos como base de lo que hemos de decir en adelante que el quicio alrededor del cual gira toda la cuestión es el siguiente: ¿Hay o no algún título o razón suficiente para que el testimonio o palabra infalible de la Iglesia, venga a ser o encerrar el testimonio o palabra de Dios revelador, por donde la enseñanza de la Iglesia venga *siempre* en los casos dichos a ser o encerrar la palabra o enseñanza divina y así venga a revestirse de su divina autoridad y merecer siempre ser creída con divina fe? Decimos esto porque tratándose de la autoridad divina en orden a dar motivo lógico de un acto de fe teologal, preciso es que vaya inherente a la palabra de Dios propiamente dicha y que se halle como fundida con ella misma, por lo cual, mientras no se demuestre que la palabra y testimonio de la Iglesia se vuelve o encierra el testimonio y palabra del mismo Dios revelador, nada se logrará al intento prefijado; por el contrario si eso se prueba, quedará resuelta en un sentido favorable la cuestión.

Entendemos además que el presente tema se ha de proponer en términos generales y resolver teniendo en cuenta las circunstancias ordinarias y comunes en que se encuentran todos los cristianos y no tan sólo alguna clase privilegiada de ellos por sus mayores luces y conocimientos en la materia, ya que la autoridad infalible de la Iglesia de todos es conocida y acatada, y sus definiciones a todos se dirigen, se imponen y obligan. De suerte que no se ha de apreciar y resolver cuánta es la autoridad de la Iglesia y si es divina o humana, por el juicio que de su valor han formado algunos teólogos más ilustrados y sutiles, sino por el conocimiento cierto que de ella a todos alcanza y la Iglesia en todos lo supone, a todos comunica y de todos exige al decretar sus definiciones. Esto no quita que, después de resuelto el punto en esta generalidad, se toque en escolio aparte ese otro secundario que afecta a unos cuantos en particular.

Más aún. Llevando la discusión por trámites de lógico rigor nos parece que no basta demostrar que las enseñanzas dichas de la Iglesia encierran siempre la doctrina y palabra del mismo Dios, para que se pueda concluir que es divina la autoridad de sus enseñanzas en cuanto son testimonio y enseñanza de la misma Iglesia, no inspirada, pero sí asistida por el Espíritu Santo; sino que es necesario probar que es tal la fuerza de esta divina asistencia y tan noble y eficaz la divina misión de enseñar a ella encomendada, que hace que la definición de la Iglesia dada por una corporación de hombres y en nombre de la misma Iglesia (no en nombre de Dios como lo haría un hagiógrafo, un Profeta o un legado divino propiamente tal), así se transforme y divinice que venga a convertirse en la misma palabra de Dios revestida de su divina autoridad, por efecto de la divina comunicación y transfusión del testimonio y autoridad suya al testimonio y autoridad docente de la Iglesia.

La razón de ello es porque apreciar cuánta es la autoridad doctrinal de la Iglesia, no de un hagiógrafo, de un profeta o de un legado divino, es apreciar el valor del testimonio que ella da asistida por Dios de la verdad de sus doctrinas definidas en orden a prestar fe a ellas, fundada en este testimonio de la Iglesia en cuanto tal; si pues se quiere que esta fe llegue a ser divina, y divina la autoridad de su testimonio, es preciso demostrar que dicha divina asistencia y dicha divina misión bastan para hacer divino el testimonio mismo de la Iglesia, único que puede fundar dignamente un acto de fe divina.

En tales definiciones se da testimonio humano que reconoce por causa principal a la misma Iglesia que por ellos nos habla, por eso son enseñanzas de la Iglesia y no del mismo Dios, y además hay infalibilidad debida al influjo principal del Espíritu Santo que no basta para convertirlas en palabra y revelación divina. Por eso no me extraña ni desagrada sino que me complace que al cabo y a la postre no se justifique por solas la asistencia y misión divinas antes mencionadas la autoridad divina de la Iglesia, sino por la promesa y autoridad de Dios revelador que al hacerla reconoció por verdadero cuanto la Iglesia así definiese y así lo hace el autor de *Evolución homogénea...* antes citado. (Véase 251).

Pero entonces no *será* palabra y testimonio divino el testimonio de la Iglesia en cuanto tal, ni definición de autoridad divina en cuanto tal definición, de suyo formalmente humana y eclesiástica, sino que

a lo más gozará de autoridad divina *por encerrar* verdad divina otro tiempo revelada y ahora concretada y descubierta autorizadamente por la nueva definición de la Iglesia.

Bien por lo demás nos percatamos, de que en esta contienda no entra en litigio si las decisiones infalibles eclesiásticas gozan de autoridad divina y vienen a ser o no palabra de Dios, a la manera como lo son los escritos de un hagiógrafo o los dichos de un profeta, o de un embajador divino para hacer alguna revelación o establecer algún culto o dar alguna ley en nombre del mismo Dios. Pues bien saben los que en esta lid intervienen que las declaraciones infalibles dichas no son palabra de Dios en el sentido con que así se dice de la Sagrada Escritura o de la voz de un profeta en que no ya por divina asistencia en orden a la infalibilidad, sino por inspiración carismática es el mismo Dios autor principal del divino escrito u oráculo. Carisma que en nuestro caso no se da ni hay razón para suponerlo una vez completa la divina revelación en tiempo de los Apóstoles. Ni tiene la Iglesia embajada de fundar religión, culto o establecer leyes en nombre y con representación del mismo Dios, como la tuvo Moisés, sino únicamente de anunciar y conservar lo dicho, hecho y fundado por Cristo y ayudar al cumplimiento de lo ordenado por El, con leyes e instituciones meramente eclesiásticas.

Previamente advertido y asentado todo esto, vengamos ya a la resolución del primer punto. No imitaremos al hacerlo a los autores que eludiendo una respuesta sencilla y fácil usan de combinaciones y términos que parecen repugnar de verse juntos y valer más para representar algo quimérico y monstruoso que una sublime realidad. Así no diremos que dicha autoridad y la fe a ella correspondiente es *inmediate* humana y *mediate* o *reductive* divina; sino que negando en términos sencillos y *generales* ser divina su autoridad y suficiente para autorizar un acto de fe divina, asentamos que es formalmente *humana* con valor de infalibilidad propia de la Iglesia y suficiente para fundar un acto de fe eclesiástica, autoridad que no es divina, pero tiene *algún* privilegio propio de la divina verdad, esto es, la infalibilidad, fruto de la divina asistencia, aunque insuficiente por sí solo para constituír la autoridad divina en forma apta para ser fundamento de un acto de fe teologal propia y verdaderamente dicha.

Confesamos que ya años atrás no nos gustaba tal calificación (de inmediate humana y mediate divina); pues no constándonos con toda

certeza ser verdad revelada por Dios la infalibilidad de la Iglesia en este orden de definiciones, ni habiéndolo aún abiertamente declarado la Iglesia en ese sentido de verdad revelada, no apareciendo claramente hasta ahora dicha infalibilidad sino como un corolario del dogma católico de la infalibilidad eclesiástica con respecto al depósito directamente revelado y como infalible enseñanza *exercite* del magisterio sagrado; no puede dicha conclusión, obra del humano discurso y dependiente también de una premisa que no es de fe, gozar de la firmeza divina de la otra premisa revelada, así que su negación no envuelve necesariamente la negación de la premisa de fe y su consistencia y solidez no es mayor que la de la otra premisa en que se apoya y de que también depende. «Pejorem sequitur semper conclusio partem», bastando ser falsa dicha premisa menos firme y de humana certeza para que caiga por tierra dicha conclusión. Ni por razón de enseñarla la Iglesia pasa a ser divinamente revelada y objeto de fe divina.

No aduciremos para probar nuestro aserto aquel argumento que se ve aducido entre los que están por la negativa y se puede expresar en la siguiente forma: «En tales decisiones de la Iglesia se definen verdades que sólo están virtualmente reveladas. Pero éstas, aun después de definidas por la Iglesia no pueden ser objeto de fe divina, pues nunca han sido en sí mismas dichas o reveladas por Dios. Luego no es divina la autoridad que las enseña». Este argumento no hará fuerza a los adversarios, a que hemos aludido, que tienen otro concepto del revelado virtual inclusivo, único que se puede definir; pues estiman que éste en su origen se halla *realmente* revelado por Dios, aunque de un modo insuficiente al ejercicio de nuestra fe divina, hasta que por la declaración de la Iglesia infalible y divinamente autorizada acerca de aquella verdad, se torna aquel en dicho *formalmente* divino y *formalmente* revelado y aplicado suficientemente a nuestra divina fe.

Además tampoco tienen por verdadero virtual revelado y teológico la verdad de las propiedades naturales que sólo tienen conexión física con las realidades reveladas y su negación no implica metafísica y necesariamente la negación de la esencia misma revelada, por donde niegan que puedan ser objeto de definición alguna infalible, de las cuales únicamente ahora tratamos.

Con estas advertencias y propuesta así la cuestión en *sus términos generales* nuestra resolución y parecer es que

1.° No tiene la Iglesia autoridad divina en sus decisiones doctrinales infalibles.

2.° Aunque la tuviera, no consta de ello suficientemente *a la generalidad* de los fieles para imperar sobre dichos fallos asentimiento de fe divina.

Tocada la cuestión en su aspecto particular arriba indicado y resuelta en modesto escolio (aun suponiendo en los tales teólogos la suficiente certeza de la revelación divina acerca de la infalibilidad eclesiástica en tales decisiones doctrinales) diremos que de la revelación de tal infalibilidad no se sigue la revelación de la misma verdad definida en cuanto atestiguada por la Iglesia; sino a lo sumo la de tal autorización divina de la verdad misma enseñada por la Iglesia como si el mismo Dios la hubiese enseñado y revelado.

Todo esto lo defendemos tomando la definición de la Iglesia en cuanto tal y en cuanto dada bajo sola la asistencia del Espíritu Santo, que es la razón propia de la autoridad doctrinal suya y motivo específico de la fe eclesiástica.

Ahora si también consideramos la definición infalible como encerrando *necesariamente* una verdad virtualmente revelada en el sentido estricto, teológico tradicional y de antigua cepa tomista y que por la exposición infalible divinamente autorizada de la Iglesia, se transforma de realmente revelado (como era ya desde su origen aunque implícito y encubierto), en formalmente revelado, explícito y suficientemente aplicado a la divina fe de esos cristianos más ilustrados y escogidos de que antes decíamos, no tenemos inconveniente en reconocer que para ellos *la verdad encerrada* en el testimonio de la Iglesia gozará de autoridad divina y podrá y deberá ser creída por ellos con divina fe, si no en razón del testimonio y palabra humana infalible de la Iglesia que la define, al menos en virtud de la real revelación divina de que es objeto y que ahora se explica y completa en orden a la fe de aquellos teólogos.

Por último, si alguno preguntare: ¿Y la promesa de Jesucristo de asistir eficazmente a su Iglesia, a quien conste con toda certeza que se extiende también a prometer la infalibilidad aun para las enseñanzas definitivas del depósito indirecto, no encierra también cierta revelación de la verdad de todo cuanto ella defina, pues prometer que será infalible en ello, es de antemano decir y enseñar que es verdadero cuanto ella defina aun cuando sólo diga en términos vagos y ge-

nerales que cada definición de la Iglesia los irá declarando, concretando e individualizando? Aunque esa razón, sobre todo en la forma con que la desarrolla el P. Marín Sola (250, 251), parece tener fuerza perentoria y avasalladora, sin embargo, la conducta del C. Tridentino con los griegos en la redacción del canon 7 de la sesión 24, sobre la indisolubilidad del matrimonio aun en caso de adulterio, nos retrae de reconocerle tal fuerza demostrativa y por tanto de autorizar acto de fe divina apoyado en su discutible valor. De ello hablaremos más adelante.

Manifestado así todo nuestro sentir acerca del primer punto considerado bajo todos sus aspectos y precisado el alcance y valor de nuestra doctrina y parecer acerca de él, pasemos ya a probarlo.

Hablando en términos generales no es divina la autoridad doctrinal de la Iglesia en sus definiciones infalibles.

Pruebas:—1.ª Para que sea divina su autoridad, aun en casos tan solemnes y raros, y de un modo suficiente a fundar y exigir un acto de fe divina al testimonio formal de la Iglesia asistida del Espíritu Santo y en cuanto tal, es preciso que esa asistencia divina prometida por Cristo N. S. tenga virtud de transformar ese testimonio y enseñanza formalmente humana y dada en nombre de la Iglesia, que es su causa principal, en testimonio formalmente divino, haciendo de la palabra formal de la Iglesia verdadera palabra de Dios y dicha en su propio nombre.

Es así que dicha divina asistencia sin revelación formal de Dios no basta a producir semejantes efectos. Luego no es divina la autoridad de la Iglesia en tales decisiones.

La mayor de este argumento parece clara, pues de un lado no hay sino enseñanza humana de la Iglesia (enseñar no es acto ministerial de la potestad sacramental, sino acto principal de potestad de jurisdicción doctrinal, nativa y propia, no delegada y ejercida en nombre de otro), aunque dada con asistencia divina pura sin inspiración carismática o revelación nueva de Dios; y de otro lado el acto de fe divina pide testimonio y revelación formalmente divinos.

Lo mismo decimos de la menor. En verdad, la tal asistencia, aunque sea causa principal de la infalibilidad del testimonio, no impide que sea la Iglesia la que enseñe en su propio nombre y como causa principal de su enseñanza dada con potestad recibida sí de Dios, pero no delegada y ministerial; hecha con palabras humanas ordenadas a

mostrar lo que la misma Iglesia siente acerca de los puntos definidos, no enderezadas para atestiguar el mismo Dios lo que El conoce y define sobre ellos. Por eso las nuevas definiciones de la Iglesia no son nuevas revelaciones y definiciones del mismo Dios, no son nueva palabra de Dios, aun cuando puedan encerrar, como precioso estuche rica joya, hermosas verdades otro tiempo reveladas por Dios.

2.ª No consta a los fieles en general con toda certeza que Dios ha prometido infalibilidad a su Iglesia en las definiciones secundarias de que tratamos, donde no se llega a definir algún dogma de fe católica; así que no les consta con certeza absoluta de fe divina ni de lo infalible de su autoridad, ni de la revelación divina y verdad de lo definido en ellas.

Mas si la Iglesia tuviese autoridad divina suficiente a poderse tener y exigir acto de fe divina en tales casos, sería preciso que les constase con toda certeza tanto de la extensión de la promesa y de la infalibilidad a tales casos, como de la revelación divina de lo resuelto y determinado en ellos.

Luego no tiene la Iglesia autoridad divina en sus infalibles definiciones suficiente a poderse tener y exigir un acto de fe divina sobre lo así definido.

Mal pueden los fieles, a la verdad, alcanzar una certeza que no la han logrado los teólogos en su universalidad, en punto que todavía no lo ha declarado ex professo y resuelto abiertamente la santa Iglesia y en el que, aun supuesta tal declaración acerca de la extensión de la divina promesa y de la infalibilidad eclesiástica a dichos casos secundarios, todavía no consta al menos con claridad, no digo ya al vulgo de los fieles, pero ni aun a los mismos teólogos en general, que la infalibilidad de la decisión lleve consigo necesaria y manifiestamente la revelación divina de lo definido aun en el caso en que la Iglesia no lo proponga por doctrina revelada y dogma de fe, lo cual se repite en todas las definiciones infalibles de que venimos hablando.

Y como por otro lado para que se pueda prudentemente imperar por la voluntad un acto de fe divina al entendimiento, y para tener obligación de creer hace falta certeza plena, aunque moral y relativa, de haber sido revelada por Dios la verdad, objeto de dicha fe, mientras no conste a los fieles de la revelación divina de lo que la Iglesia en tales casos ha definido, no puede la Iglesia estar revestida de sufi-

ciente autoridad divina por la que se pueda y deba creer con fe teológica o divina lo definido por ella.

No se arguya, apoyándose en Santo Tomás, cuestión 14, a. 8.º de *Quaestiones disputatae*, que la fe de los fieles en tales enseñanzas de la Iglesia es infalible, y toda fe infalible debe estribar, según Santo Tomás en dicho pasaje, en autoridad divina; por tanto la autoridad de la Iglesia infalible, en que los fieles todos se apoyan al creerla en sus fallos, debe ser autoridad divina y su testimonio debe ser testimonio *Dei loquentis*, y por esto debe ser suficiente a un acto de fe divina. Porque en el pasaje citado de Santo Tomás, o nos fijamos en la fuerza del argumento en que el Santo Doctor funda su doctrina o en la autoridad pura del Maestro prescindiendo del porqué aducido por El: si atendemos a lo primero, su argumentación no lleva más allá de requerir *asistencia divina* que impida error en el hombre o ángel absolutamente y *de suyo* defectibles o falibles, y no prueba la necesidad de una verdadera locución divina, como se requiere para la fe divina, cuyo motivo formal propio es «auctoritas Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest», como se expresa el Vaticano. Si atendemos a lo segundo creemos que gozando ya los católicos de la enseñanza y autoridad de dicho concilio Vaticano sobre esta cuestión, quien explica la infalibilidad del Papa por la asistencia divina y no por el carisma de la revelación, juzgándola por suficiente a dicho efecto (1) (no aduce ninguna otra) no hemos de pedir más de lo que él pide, ni hemos de incluir más autoridad divina de la que él incluye en la materia. Ahora bien, esa autoridad es auctoritas *Dei assistentis*, no *Dei loquentis*, y por ello insuficiente para la fe divina. Pero se replicará, tratando al mismo tiempo de conciliar el texto del Concilio con el de Santo Tomás, como es razón. El Concilio dice «per assistentiam divinam ipsi in b. Petro promissam», o lo que es lo mismo «por la promesa de la divina asistencia que le fué hecha por Cristo en la persona de S. Pedro». Ahora bien, la tal promesa es una revelación propiamente dicha de Cristo, que recae directamente sobre la misma divina asistencia e infalibilidad y de un modo indirecto envuelve también y expresa ser verdad lo que el Papa defina; de modo que decir «per assistentiam divinam promissam», es lo mismo que decir, «ex

(1) Collectio Lacensis. Tomo VII, cols. 299, 399, 414.

testimonio seu auctoritate Dei loquentis» y es lo mismo que viene a enseñar Santo Tomás en el pasaje citado.

A esto respondemos que el Vaticano al decir «per assistentiam divinam, etc.» señala por causa eficiente y razón suficiente en el orden físico a la misma divina asistencia; pero como no nos aprovecharía para reglar nuestra fe la enseñanza infalible pontificia en virtud de esta asistencia, si no nos constara ciertamente de ella, por eso se conmemora la promesa, pero dándola, como se ve, un lugar secundario e indirecto. Con ello se indica el fundamento divino y moral de nuestra seguridad de que no faltará tal sobrenatural socorro, para que las decisiones pontificias dejen sentir en nosotros todo el peso de su infalible autoridad. Por otra parte, como se trataba de un privilegio raro y sobrenatural, cual es el de la divina asistencia eficaz, convenientemente se tocaba el fundamento solidísimo para admitirlo racional e indudablemente, cual es el de la divina promesa. Si el Concilio hubiese dicho que el Papa hablando ex cathedra gozaba de infalibilidad «per promissionem assistentiae divinae ipsi in b. Petro factam» hubiera indicado el fundamento divino de aquélla, pero el fundamento mediato y moral de la divina fidelidad, no el físico, inmediato y suficiente ya de por sí al intento, sino a lo más de un modo indirecto y menos claro y propio, lo cual no es de suponer cuando tanto cuidado y esmero se ponía en la redacción del texto.

Además, el Concilio para explicar el influjo divino de que se origina la infalibilidad, excluye la revelación y pone la asistencia (Denz Bannwart 1836) que según todos es la causa próxima; luego se trataba de dar la razón próxima, y por tanto física del maravilloso privilegio, que no es otra que dicha asistencia. Si entendiera que la divina promesa, en cuanto encierra la revelación de la verdad de lo definido, era la razón, y la razón principal de la inconmovible y necesaria verdad de lo definido, no la hubiera puesto en lugar secundario y remoto, y no dijera en la definición de la infalibilidad pontificia «doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit» sino doctrinam... credendam definit (pues solamente en cuanto revelada podría el Papa dar por infaliblemente verdadera la doctrina de sus definiciones), sobre todo siendo Dios capaz de preservar a un maestro de caer en error, a pesar de ser de suyo falible, con sola su asistencia, aunque no precediere ninguna promesa de otorgar este divino favor.

Así que, si Santo Tomás habla en lenguaje y sentido estricto y requiere verdadera y propia locución, cual se requiere para un acto propio de fe divina estrictamente entendida, y no de algún influjo y garantía divina que equivalga a locución propia en orden tan sólo a conseguir la preservación de error, decimos ingenuamente que su argumento no nos convence y de suyo lo reputamos por insuficiente, y que el Concilio Vaticano, con sus enseñanzas y modo de expresarse, nos autoriza, si fuera preciso, a disentir del Santo Doctor y apartarnos con la debida reverencia de su modo de pensar. Lo que más tarde diremos acerca del Concilio Tridentino en su conducta con los griegos en materia de divorcio, servirá de confirmación a lo que ahora acabamos de escribir.

Se nos figura que valiéndonos de la misma doctrina que expone el R. P. Marín Sola en su hermosa y profunda obra, arriba varias veces citada, podemos confirmar nuestra solución.

Para hacer ver dicho Padre que el virtual revelado inclusivo, aun cuando está realmente revelado por Dios, no puede ser creído por nosotros con fe divina antes que la Iglesia lo enseñe y exponga divinamente autorizada para ello por Dios con autoridad infalible, nos dice que en la revelación divina inmediata *quoad se* y formal apta ya y completa de suyo para obtener nuestra fe, hay dos elementos: el uno esencial e intrínseco a la fe divina en su objeto, el otro condición absolutamente necesaria para *nuestra fe*, de parte del mismo objeto, aunque no constitutivo suyo.

Es el primero el concepto objetivo divino o la realidad de la misma verdad revelada y encerrada en el término humano empleado por Dios. El segundo es la explicación divina del sentido del objeto revelado en tal término o fórmula humana de la revelación.

Si se trata de verdades formalmente reveladas desde su origen en la Escritura o divina tradición, esa explicación la hace el mismo Dios. Pero si se trata del virtual revelado, propiamente dicho, o inclusivo, realmente ya revelado en su origen, esa exposición la puede hacer el mismo Dios, o los Apóstoles o la Iglesia con autoridad divina, y por lo tanto infalible, pero sin nuevas revelaciones por lo que hace a la Iglesia, y entonces lo que antes era solamente virtual revelado inclusivo, pasará a formal; lo que antes no podíamos creer con fe divina, lo podremos creer así y aun tendremos que creerlo si tenemos con fe divina la infalibilidad de la Iglesia en tales decisiones infalibles (134, 137, 139, 168, 174, 176, 250).

Esa exposición es divina, aunque la haga la Iglesia, pues tiene por causa principal al Espíritu Santo, que la asiste, y por órgano e instrumento a la Iglesia docente (174). Esa explicación goza de autoridad divina, pues tiene por causa principal a Dios. Por eso, lo que ella defina es infalible y de fe divina.

Aquí se ve que toda la fuerza del valor divino de la explicación eclesiástica, está en que tiene a Dios por causa principal y de ella la Iglesia sólo es instrumento. Si, pues, mostramos que la palabra y exposición eclesiástica tiene por causa principal a la misma Iglesia, y su enseñanza y testimonio es formalmente humano y no palabra o testimonio formalmente divino, por parte del que habla, sino a lo más por parte de la verdad, dicha quizá en otro tiempo por Dios y ahora encerrada por la Iglesia en su testimonio—como ya arriba lo probamos—, síguese que ni la infalibilidad de la Iglesia, ni la promesa divina en favor de ella, hacen divino el testimonio de la Iglesia, formalmente considerado en sí mismo y no en su contenido.

Ya lo dice y confiesa el mismo P. Marín Sola, que el motivo formal de nuestra fe divina en tales casos no sería *la autoridad de la Iglesia asistida por Dios*, ni aun precisamente la autoridad *de Dios asistente*, sino real y formalmente la autoridad de Dios revelador (251), lo cual quiere decir que ni la autoridad de la Iglesia robustecida con la asistencia divina, capaz a nuestro juicio de hacerla infalible, da motivo formal y suficiente al acto de fe divina en tales casos, sino sólo la autoridad de Dios, que reveló en su promesa la verdad de cuanto fuese objeto de la definición infalible de la Iglesia; pero como ni esa promesa ni ninguna palabra divina reveló nunca que el testimonio activo y formal de la Iglesia asistida, se transformaría en formal y propia palabra de Dios, se colige de ahí que el testimonio formal de la Iglesia no tiene autoridad divina propia para apoyar suficientemente un acto de fe divina, aun cuando constase con toda certeza de la extensión de la promesa divina a los decretos meramente infalibles.

Es verdad que la infalibilidad de ese testimonio tiene por causa principal a Dios, y por eso, el testimonio de la Iglesia en cuanto infalible tiene por causa principal al mismo Dios. De aquí proviene que ese testimonio, aun con ser expresión y voz humana que atestigua la mente de la Iglesia acerca de lo definido, tiene virtud y eficacia divina para asegurarnos de la verdad de lo definido, o sea de la ausencia

de error, de un modo equivalente al caso en que hubiese intervenido verdadera locución divina en pro de su verdad; pero todo esto no significa más sino que el tal testimonio formal de la Iglesia goza de la autoridad *Dei assistentis et impedientis errorem*, no de la autoridad *Dei loquentis et testificantis veritatem*, y por lo tanto, insuficiente a un acto de fe divina.

Pensamos que dicho Padre no exige a los fieles en general tengan con fe divina lo que la Iglesia así haya definido, sino sólo a los teólogos modernos que piensen (y no son pocos) que es de fe divina la infalibilidad de la Iglesia en tales decisiones, si quieren ser consecuentes y mostrarse tomistas de buena cepa.

Tampoco nos hace fuerza el argumento en contrario que se podría sacar de aquellas palabras del Concilio de Jerusalén (Act. apost. XV, 28), al dar su sentencia definitiva, palabras que pueden servir de norma, a lo que parece, y repetirse por la Iglesia en sus resoluciones doctrinales supremas «Visum est Spiritui Sancto et nobis», conforme a las cuales, las enseñanzas infalibles de la Iglesia serían también juicio y enseñanza dada por Dios (según voz y enseñanza transmitida por la misma Iglesia) y comunicada a los fieles, y por ello objeto de divina fe.

Esta objeción creemos que flaquea bajo varios aspectos. A la verdad, en ese Concilio se decidió un punto dogmático declarándolo dogma de fe; presidiendo San Pedro y asistiendo también algunos otros Apóstoles, y encabezando ellos la carta escrita en aquella ocasión, donde se leen las palabras antes referidas.

Hablaron en dicha asamblea San Pedro y Santiago, dando su voto infalible sobre el grave punto dogmático que se litigaba, es, a saber: si los cristianos estaban sujetos o libres de la ley de Moisés, señaladamente en lo que mira al rito de la circuncisión (v. 5), y a su voto se agregó el de los demás Apóstoles y presbíteros (seniores) que se juntaron en ella, como se ve por el encabezamiento de la carta escrita entonces a los hermanos convertidos de la gentilidad, que estaban en Antioquía, Siria y Cilicia: «Apostoli et seniores fratres, his qui sunt», etc. Ahora bien, en tales circunstancias, que no son ciertamente comunes a todas las definiciones infalibles de la Iglesia, pudo la conciliar resolución darse, por lo que toca a los sufragios dados por los Apóstoles, o por inspiración carismática (pues aun éstos vivían y no se había cerrado el período de nuevas revelaciones), o

por simple asistencia divina; y como se trataba de decretar un dogma de fe, previa revelación divina del punto resuelto, y a estos sufragios apostólicos se adherían los demás Padres del Concilio, por lo cual podían con toda razón decir que su fallo era ciertamente también fallo del Espíritu Santo, sin que se pueda aplicar a todo fallo infalible eclesiástico en que ciertamente falta el carisma de la inspiración o revelación y quizá no preceda el de la revelación divina por tratarse en tal decisión de un punto indirecto de nuestra fe.

ESCOLIO

En este escolio trataremos la misma cuestión, pero bajo su aspecto particular, examinando si por lo menos a aquellos fieles más ilustrados que conozcan con luz de fe divina ser la Iglesia infalible, aun en sus definiciones doctrinales del depósito indirecto en que no se define nada como dogma de fe, gozará el magisterio eclesiástico de autoridad divina de un modo suficiente a adherirse ellos con fe divina a tal testimonio infalible.

Cómo hayan podido adquirir certeza de fe acerca de la extensión del privilegio a tales decretos secundarios, se podrá explicar, o bien porque entienden claramente que la Iglesia, con sus enseñanzas y conducta, así lo enseña (como intérprete auténtico e infalible del alcance del dogma de la infalibilidad, ya lo enseñe o defina *signate* o ya *exercite)*, o bien porque ellos, investigando en las fuentes mismas de la revelación cristiana, han hallado estar para ellos allí claramente revelada en sí misma dicha verdad, y ser por esto objeto de su divina fe.

Así que, supuesta esta favorable hipótesis, se desea saber si esta selecta clase de fieles podrá creer con fe divina cuanto resuelva la Iglesia en ellos, o, mejor dicho, si podrá justamente a sus ojos aparecer la autoridad eclesiástica revestida o transformada en autoridad divina, en tal forma que sea bastante para creer ellos con fe teologal y propiamente divina cuanto así se hubiese definido.

Si se tratare o entendiere esto de tal transformación, por la que el testimonio activo o formal de la Iglesia docente venga a convertirse en testimonio formal divino y verdadera palabra suya, desde luego responderemos que no; pues el dogma de la infalibilidad no puede ser sino el dogma de la asistencia eficaz divina, prometida y aplicada

a la Iglesia; mas, como vimos antes, tal asistencia no puede transformar en testimonio formal y propia palabra de Dios, luego tampoco valdrá para investirla de la divina autoridad de un modo congruente al acto de fe teologal.

Y si hiciere derivar la transformación antes dicha de la promesa misma de Dios, de lo que ella misma *envuelve y revela*, diremos, desde luego, resueltamente, que es incapaz de conseguirla. En tanto podría lograrla, en cuanto *revela e induce* una asistencia eficaz a la Iglesia docente en toda la amplitud de su supremo magisterio; mas ya hemos visto que tal asistencia, aun siendo garantía divina infalible de la verdad de lo definido, no convierte la palabra humana de la Iglesia ni su testimonio formal en formal palabra y testimonio activo propio del mismo Dios, y necesario por otra parte al genuino acto de la fe teológica.

Mas, aun cuando esto bastase dentro del rigor de la lógica para dejar probada nuestra doctrina y dejar resuelta la cuestión particular de este escolio después de lo que apuntamos y discurrimos en los preámbulos de la cuestión total; sin embargo, entendiendo o presumiendo que la mente de los adversarios mira al menos preferentemente a la promesa divina de la asistencia eficaz, en cuanto revela la verdad de *lo contenido* en la definición eclesiástica, más bien que en cuanto eleve o transforme el testimonio formal de la Iglesia; por eso redonderemos a este punto estudiando y resolviendo lo que se indicaba al fin de los preámbulos, es a saber, si el que tuviere plena certeza y creyere con fe divina la extensión de la infalibilidad eclesiástica y de la divina promesa a las decisiones infalibles secundarias, podrá y deberá tener por reveladas, y de aquí podrá y deberá creer con fe estrictamente divina las verdades encerradas en tales decisiones, o no podrá ni deberá creerlas con tal fe, quedando así en el primer caso divinizado el testimonio eclesiástico, si no *en sí mismo*, por lo menos *en su contenido*, y por razón del mismo.

La razón latente e implícita en favor de una respuesta afirmativa, sería aquí que en tal hipótesis la divina promesa y el dogma de la infalibilidad envolverían la revelación formal, aunque general y vaga, de la verdad de cuanto encerrado viniere en tales definiciones eclesiásticas, y la declaración infalible de la Iglesia certificaría plenamente de la inclusión de la verdad particular definida en la revelación general, con lo cual nada faltaría para poderse creer con fe divina,

reconociendo autoridad divina en el testimonio eclesiástico por razón de su contenido formal y ciertamente revelado.

Ya dijimos arriba que la razón apuntada, y desarrollada magistralmente en su doble aspecto (de dogma de infalibilidad y de promesa divina, reveladoras de la verdad de lo que se define) por el reverendo P. Marín Sola (250 y 251), tienen una fuerza seductora y al parecer perentoria, y si la autoridad del Tridentino no nos retrajera de abrazarla con toda el alma, nos entregaríamos con armas y bagaje en fuerza de tal razón a los que así opinan, así como a su bando nos agregamos movidos de la índole del genuino virtual revelado, que forzosamente ha de incluír toda decisión doctrinal infalible de la Iglesia.

Es, pues, el caso que el Concilio Tridentino había preparado un canon (correspondiente al 7.º de la ses. 24), en el cual condenaba como herejes a los que afirmasen que los matrimonios consumados quedan disueltos por el adulterio de cualesquiera de los cónyuges. Entonces los embajadores de Venecia hicieron observar que ese canon heriría el sentir de los griegos y lo haría herético. Reconocían que la Iglesia latina, los Papas, enseñaban esa doctrina y la tenían por verdadera, pero que no la enseñaban como dogma de fe, y añadían que nunca los Papas habían condenado a los griegos y su doctrina, por más que sabían la práctica (antigua según se decía) y constante de éstos en contrario. (Véase Pallavicini. *Historia del Concilio Tridentino*, l. 22, cap. IV, n. 27-30) (1). El Concilio cedió a estas representaciones y formuló a este tenor su definición: «Si alguno dijere que la Iglesia [el magisterio ordinario de la Iglesia] yerra cuando enseña, en conformidad con la doctrina del Evangelio y de los Apóstoles, que no puede ser disuelto el vínculo del matrimonio por el adulterio de cualesquiera de los dos cónyuges... sea excomulgado» (can. 7, ses. 24).

Según esto, no quiso el Concilio definir como dogma de fe la doctrina que el magisterio ordinario de la Iglesia venía enseñando en conformidad, sí, con la doctrina evangélica y apostólica, pero no como dogma de fe (en tal caso no hubiera cedido), acerca de la indisolubilidad del vínculo del matrimonio en caso de adulterio, por no herir a los griegos y condenarlos por herejes en caso de contumacia,

(1) Vid. *Conc. Trid. S. Goarrensis*, tomo IX, pág. 686.

sino lo que hizo fué definir como dogma de fe que la Iglesia no erraba cuando en su magisterio cotidiano tal cosa enseñaba contra los protestantes, que de error en ello le acusaban; y de tal manera proponer el objeto de su inerrancia que no apareciese abiertamente como verdad revelada y dogma de fe por él definido, sino como doctrina verdadera que guardaba conformidad con lo enseñado por el Evangelio y los Apóstoles.

Y ahora viene aquí mi reparo. Parto del supuesto que el Concilio adoptó una medida congruente a su intento de no condenar por herejes a los griegos al lanzar su anatema, y que el Concilio creía que lo definido en ese canon no se oponía inmediata, directa y formalmente al sentir erróneo de los griegos; de otra suerte los hubiera dado por herejes. Ahora bien, definió como dogma y verdad revelada la inerrancia del magisterio ordinario en la enseñanza de esa verdad particular, sin que por ello definiera como dogma y verdad revelada eso mismo que con inerrancia dogmática y revelada la Iglesia enseñaba. De donde se deduce (de tal criterio y práctica del Concilio), que no es lo mismo enseñar y revelar Dios la inerrancia o infalibilidad de la Iglesia en la enseñanza definitoria de una verdad, que revelar por sí mismo la verdad de lo definido con esa inerrancia; de otra suerte, al proponer el Concilio como dogma y verdad revelada la inerrancia de la Iglesia en nuestro caso particular, hubiera propuesto también como revelado y dogma de fe ser verdad lo que la Iglesia, en disconformidad con los griegos, enseñaba, por lo cual hubieran sido éstos heridos con el anatema y tenidos por herejes.

Asimismo, si en alguna parte de la revelación está contenida la enseñanza divina del dogma de la infalibilidad, es en la promesa divina de la asistencia eficaz al magisterio apostólico y a sus sucesores en la enseñanza y conservación del depósito de la fe cristiana, y en tanto incluye esta promesa la revelación de la verdad de lo que la Iglesia defina, en cuanto incluye la verdad de la asistencia eficaz y el dogma de la infalibilidad o de la inerrancia incluída en la infalibilidad. Mas si se puede, según el Concilio, definir como dogmática la inerrancia sin que se defina como dogma la verdad de lo enseñado con ella; también se podrá revelar la asistencia y la infalibilidad de la Iglesia, sin que se revele propia, inmediata y formalmente la verdad de lo que la Iglesia defina, y sin que lo definido se torne en objeto de divina fe. Todo esto viene a exigir que no sea un mismo concepto, sólo distin-

to en la expresión, la infalibilidad de la Iglesia y la verdad de lo definido; la promesa divina de la infalibilidad y la verdad revelada de lo definido con tal prerrogativa. Luego el argumento presentado antes y desarrollado con fuerza al parecer apodíctica y avasalladora, debe tener algún punto flaco si hemos de mantener en pie la discreción y acierto del Concilio en la pretensión y consecución de su intento y objetivo.

¿Cuál es este punto flaco? Aun cuando a nuestra cortedad no nos fuera dado descubrirlo, ni siquiera vislumbrarlo, valdría más confesar nuestra ignorancia e insuficiencia que poner en tela de juicio la sabiduría y acierto del Tridentino; mas así y todo, tendríamos razón suficiente, en reverencia a tan autorizada y sagrada asamblea, para no dar por del todo concluyente el argumento aludido en discordancia con la conducta y criterio tridentinos.

Observemos los pasos que dió el Concilio y las mudanzas que introdujo en su canon, o mejor dicho, en el primer esquema de su canon. Lo primero que hizo fué adoptar en su primer miembro el canon proyectado por los embajadores venecianos, en que se proponía como propio y directo objeto de la definición, no ya como en el primer esquema del Concilio, la doctrina misma de la insolubilidad del vínculo, sino la inerrancia del magisterio cotidiano sobre este punto, diciendo: «Si quis dixerit Ecclesiam errare, cum docuit et docet», etcétera. Lo segundo fué no proponer como revelada tal doctrina sobre el vínculo mismo matrimonial, sino únicamente la propuso como en consonancia con la doctrina revelada en el Evangelio y por los Apóstoles (de tal conformidad no se hablaba en el canon esquemático de los venecianos); con lo cual, no proponiéndola como revelada en sí misma, creía evitar definirla como dogma de fe. Por otra parte, como ya lo advertían los embajadores en su documento de representación y súplica, la Iglesia misma aun cuando enseñaba dicha doctrina y pensaba al enseñarla que no se equivocaba, nunca la enseñó ni enseñaba entonces como dogma de fe, y el Concilio, sin definirla tampoco como tal, no hizo sino salvaguardar la autoridad de la Iglesia inerrante, vituperada por los protestantes de engañosa y falaz en este punto, definiendo como dogma solamente la prerrogativa de su inerrancia en esta materia. (Véase Pallavicini en el lugar citado y *Concilium Tridentinum*, de la S. Goerrensis, t. IX pág. 686 y Vacant, *Etudes Théologiques sur le C. du Vatican*, t. 2.° p. 117 y 118.)

Suponiendo, pues, por la razón aducida, que hay algún punto débil e inconsistente en el argumento a que nos referimos, tratemos de averiguarlo y si más no nos es posible, siquiera de vislumbrarlo.

Acudiendo, pues, a la raíz de donde todo el pleito arranca, examinemos la divina promesa y veamos si en sus elementos y contenido se encierra o no la revelación de la verdad de todo cuanto la Iglesia defina.

Esa divina promesa, raíz de todas esas prerrogativas y dones, no encierra próxima e inmediatamente y por razón de sí misma sino la revelación de la futura divina asistencia eficaz para que los Apóstoles y sus sucesores legítimos hasta el fin de los siglos puedan enseñar y conservar y de hecho enseñen y conserven lo mismo que Cristo había enseñado por sí mismo o por el Espíritu Santo que más tarde les envió: «Ille vos docebit omnia et suggeret vobis omnia, quaecumque dixero vobis» (Joann, XIV, 26). Como esta divina asistencia eficaz es prometida al magisterio apostólico en la sucesión de los siglos, con ella consiguientemente se promete y revela la futura infalibilidad de éste en el desempeño de su cargo, esto es, de exponer fielmente y de guardar inviolablemente y mantener la misma doctrina de Cristo (San Mateo, XXVIII, 20); de modo que en virtud de esta promesa lo que se promete y revela es que lo que ellos enseñen como doctrina de Cristo será realmente la doctrina misma de Cristo, y el depósito que ellos guardarán fiel e inviolablemente y como depósito de la revelación cristiana será el verdadero e íntegro depósito de la doctrina de Cristo. Y con cumplirse esto, quedará cumplida la promesa de Cristo y lo que para esto sea necesario estará incluído en la promesa de Cristo. Ahora que la verdadera doctrina de Cristo es verdadera (es decir, no encierra ninguna falsedad y *está conforme con la realidad de las cosas)*, no lo sabemos por esta promesa de un modo directo e inmediato, sino porque sabemos que la doctrina de Cristo es doctrina de Dios, que ni puede engañarse ni puede engañarnos. De manera que la diferencia que va entre prometer asistencia eficaz divina para enseñar siempre la *verdadera* doctrina de Cristo (es decir, la que realmente Cristo predicó); y prometer asistencia para que la Iglesia siempre enseñe la verdad como también la enseñó Cristo; esa va entre decir que Cristo prometió a su Iglesia la asistencia divina eficaz para enseñar y conservar siempre la verdadera doctrina de Cristo (prescindiendo ahora de si tal doctrina es

verdadera en sí o falsa); y decir que Cristo prometió a su Iglesia asistencia eficaz e infalibilidad para enseñar siempre cosas verdaderas como las enseñó Cristo.

Así como los milagros que Dios hace para marcar con sello divino la verdad y legitimidad de la misión de un profeta, no indican propiamente la verdad de las enseñanzas de un profeta, sino que él habla verdaderamente en nombre de Dios, y obtenido esto, el milagro ha conseguido su objetivo, y después se tendrá por verdadera la doctrina del profeta, no por los milagros, sino por la autoridad suprema e infalible de la palabra de Dios que anuncia y pronuncia el profeta; así la asistencia eficaz prometida al magisterio eclesiástico sólo nos da garantía de que verdaderamente es doctrina de Cristo la que como tal nos enseñe y conserve la Iglesia; pero que esa doctrina sea verdadera y no falsa lo creeremos por la autoridad divina de Cristo cuya es tal enseñanza otro tiempo predicada o revelada por El. Con esto creemos haber siquiera vislumbrado el punto flaco del argumento contrario.

Pero al fin y a la postre no tenemos dificultad en conceder a los teólogos que tengan certeza de que el virtual revelado sobre que suelen versar estas definiciones infalibles ha de ser virtual inclusivo y por tanto realmente revelado, no tenemos dificultad en concederles que podrán y aun deberán creerlo con fe divina en razón de ser verdad revelada y en dicha definición entonces por ellos como tal ciertamente así descubierta.

Y más aún les otorgamos, es a saber, que si tal virtual revelado por sí mismos, antes que la Iglesia lo defina, lo descubrieren en las fuentes divinas de la revelación con verdadera certeza aunque sólo sea moral y teológica, como realmente revelado, podrán imperar piadosamente acto de fe divina y ponerlo de hecho con la luz sobrenatural interior de la gracia cooperante y la virtud divina del motivo formal de la divina fe con certeza suficiente previamente conocido y elevada después ésta en el acto formal de la fe.

¿Y cuál es la razón de concesiones al parecer tan generosas, sobre todo después de las cortapisas y reparos que han precedido? La razón de lo primero es que nada falta para que en tales casos se pueda y deba poner un acto de fe divina. Se da verdad realmente revelada pues el virtual inclusivo (el virtual conexivo físico no es materia apta de definición por no depender la verdad de lo formal e inmediata-

mente revelado ni en sí, ni en su defensa, ni en su aplicación de la verdad o falsedad del conexivo físico); el virtual inclusivo, repetimos, según el sentir *común* de los teólogos, aunque quizá no siempre formal y consciente, está realmente revelado, siquiera sea implícitamente quoad nos, bien porque según unos está formalmente revelado, bien porque según otros está encerrado en el concepto objetivo divino que Dios ha querido expresar y lo ha expresado de un modo suficiente para que el hombre lo *pueda* entender; por otro lado la declaración infalible de la Iglesia lo ha puesto a nuestro alcance de un modo indudable en su sentido y significación divina; nada falta, pues, para que se pueda imperar sobre él un acto de divina fe. Como por otra parte, siempre que por primera vez descubrimos ciertamente una verdad como encerrada en la revelación pública y universal, hay obligación, según los moralistas, de poner un acto de fe sobre ello, pues en esas revelaciones Dios nos habla a todos para que le creamos, queda también justificada tal doctrina por nosotros concedida en lo que mira a la obligación de creer.

La razón de lo segundo es que para imperar prudentemente un acto de fe divina basta como condición previa el conocimiento cierto de la revelación divina y de la divina autoridad, puesto lo cual es tan grande la dignidad del motivo de la divina autoridad de Dios revelante que basta a legitimar el imperio de un asenso firmísimo y sumo de fe divina, aun cuando no *preceda* certeza absoluta de la existencia de tal motivo al tenor de lo que razonablemente sienten los teólogos de la Comisión del Concilio Vaticano (1) y es la que suelen y pueden ordinariamente tener previamente los que se convierten a la fe cristiana.

Si por vía de complemento desea alguno saber qué juzgamos de la autoridad de la Iglesia en las definiciones infalibles sobre hechos dogmáticos o conexos con el dogma por tener con él relación necesaria por ser indispensables para su explicación, conservación o aplicación, diremos brevemente que como no son sino casos particulares de proposiciones universales condicionadas expresamente reveladas por Dios, y en los que consta con toda certeza, siquiera por la autoridad infalible de la Iglesia, de la purificación de la condición, sígue-se que tales definiciones encierran una verdad ciertamente revelada,

(1) Collectio Lacens., t. VII, col. 534.

explicada y aplicada a nuestra fe divina por el fallo de la Iglesia y por eso en razón de su *contenido* se pueden y deben creer con fe divina.

Todo esto está muy bien declarado y probado en la obra de dicho P. Marín Sola (cap. V, sección 3.ª), e indicada la raíz de la confusión padecida en esta materia.

Antes de concluir, para precisar más mi pensamiento sólo añadiré, que por lo que se refiere a los textos dogmáticos (que no son sino una de las clases de los hechos dogmáticos), lo que tengo dicho arriba únicamente lo aplico con certeza a los textos calificados con censura de herejía y no con censura inferior; pues en este solo caso es cuando consta estar ciertamente y para todos y de un modo expreso y formal revelada la proposición universal que lo abraza.

Y con esto damos por dilucidada y resuelta la primera parte de la cuestión y de nuestro trabajo.

Alfonso M.ª Elorriaga.

Colegio M.º de Oña (Burgos) 14 de febrero de 1926.

El estado de Cristo glorioso, según los escritos de San Pablo.

No es tarea tan fácil, como a primera vista pudiera parecer, reunir y agrupar debidamente los rasgos descriptivos que San Pablo nos dejó de Cristo resucitado, para formar con ellos un conjunto harmónico que ponga ante nosotros la figura gloriosa del Salvador tal y como la contemplaba en su interior el espíritu del Apóstol.

La importancia que, como vimos en el artículo anterior (1), daba siempre a la resurrección y glorificación de Cristo, nos autoriza para creer que en su predicación procuraría poner ante los ojos de sus oyentes al mismo Cristo glorificado con toda la viveza de que era capaz su vigorosa elocuencia, para lograr que aquella imagen soberana quedase esculpida en sus almas y ejerciese el maravilloso influjo de atracción y vivificación transformadora que San Pablo le atribuye (2). De esta manera nos dice en la epístola a los Gálatas que les describía a Jesucristo crucificado (3), y todo induce a pensar que no había de poner menos fuerza en hacer sentir la gloria y la felicidad, que ponía en pintar las ignominias y los padecimientos de aquel que le había enviado por todo el mundo a anunciar su pasión y su resurrección (4). Así se explican aquellas alusiones frecuentísimas a la resurrección y a la gloria de Cristo, la cual, sin embargo, nunca cree necesario describir de propósito en sus cartas; los lectores habían oído esa descripción de sus labios y entendían, sin duda, mejor que nosotros todo el alcance de aquellas frases que, a pesar de su brevedad, les servían para reproducir en su espíritu la imagen gloriosa que con asombro habían contemplado en los días dichosos en que el Apóstol les catequizaba e instruía.

Menos afortunados en esto que aquellos primitivos cristianos, necesitamos nosotros mucho más trabajo para reconstituir, con los da-

(1) Véase Estudios Eclesiásticos, enero, 1926; pág. 3-16.
(2) 2 Cor. III, 18.
(3) Gal. III, 1.
(4) Act. Ap. XXVI, 16-22

tos esparcidos en las epístolas, aquella misma imagen; sin embargo, es tan bella y grandiosa en sí misma, y su conocimiento irradia tanta luz sobre todo el conjunto de la teología de San Pablo, que merece bien cualquier esfuerzo que se haga para reconstituírla y contemplarla, aun sabiendo de antemano que el resultado de nuestros afanes ha de quedar muy por debajo, no sólo de la divina realidad de la gloria de Jesucristo, pero aun de la idea ejemplar que en sí mismo veía perennemente el Apóstol.

Para proceder con claridad, dividiremos este estudio en dos partes que formarán otros tantos artículos: en este primero comenzaremos por exponer brevemente las condiciones generales de la vida de Cristo resucitado y trataremos después con alguna mayor amplitud del estado del cuerpo, que es punto más difícil y más rudamente combatido por la heterodoxia racionalista.

I

CONDICIONES GENERALES DE LA VIDA GLORIOSA DE CRISTO

Afortunado estuvo el Procurador romano Porcio Festo al resumir la discusión por él presidida, entre Pablo y sus acusadores, en estas palabras: *Tenían* (los judíos) *contra él ciertas cuestiones acerca de su religión y* **de un cierto Jesús difunto que Pablo afirmaba estar vivo** (1). Este era el punto fundamental: *Jesús, que había muerto, está vivo.* Jesús había vivido primero vida mortal, como los demás hombres, había después sido víctima de la muerte y sentido el peso de la losa sepulcral, y ahora, finalmente, goza de nuevo el aliento de la vida. Pero en todos estos estados continúa siendo substancialmente el mismo Jesús, en el sentido en que entendemos comúnmente perseverar siempre idéntico un hombre a quien hubiésemos tratado familiarmente, a quien hubiésemos visto morir, y a quien, por último, tuviésemos la dicha de ver resucitado. No de otra manera se expresarían los que conocieron y trataron a Lázaro antes y después de su muerte y resurrección, y este era también el sentir de San Pablo cuando dice que Cristo nació *ex semine David* (2) anunció la paz a los judíos

---

(1) Act. Ap., XXV, 19.
(2) Rom. I, 3.

y a los gentiles (1), murió por nuestros pecados en la cruz, fué sepultado y salió al tercer día del sepulcro (2), sin que por eso hayamos de entender que niega los cambios substanciales que tuvieron lugar en su muerte y resurrección.

De la predicación de San Pablo, que por tanto tiempo había oído, parece tomó San Lucas aquella expresión obvia y sencilla en sí, pero que en su misma sencillez encierra todo el poder demostrativo de la realidad, con el cual imprime más hondamente el sello inconfundible de la verdad en las narraciones que conservamos del hecho de la resurrección: *Quibus* (Apostolis) **praebuit se ipsum vivum** *post passionem suam...* (3).

No se pudo decir de una manera más llana y al mismo tiempo más gráfica y objetiva que era el mismo Jesús, a quien los discípulos habían tratado, el que había resucitado y vuelto de nuevo a la vida.

Dos propiedades de esta nueva vida de Cristo describe incidentalmente, pero con frases muy expresivas en el Capítulo VI de la epístola de los Romanos. Va exponiendo allí el Apóstol cuál ha de ser la vida de todos aquellos que han recibido el bautismo y les pone por modelo a Cristo resucitado y triunfante de la muerte y del pecado.

Es la primera de estas propiedades la inmortalidad: *Cristo resucitado de entre los muertos ya no muere; la muerte ya no tiene dominio sobre El* (4).

A primera vista tenemos en estas palabras un sencillo paralelismo en el cual el segundo miembro repite, en forma un poco diferente, la misma idea del primero; pero, en realidad, tenemos mucho más. El primer miembro anuncia, sin rodeos, que Cristo resucitado es inmortal, y el segundo significa la misma idea poniendo ante nosotros la imagen de un poderío que fué y ya no es: *la muerte*, dice, *no tiene ya señorío sobre El.* Lo tuvo ciertamente y lo ejerció con terrible despotismo cuando en la cruz le quitó la vida entre los dolores del cuer-

---

(1) Ephes. II, 17.

(2) 1 Cor. XV, 3-4.

(3) Act. Ap. I, 3.

(4) Rom. VI, 9.—La Vulgata ha modificado un poco el sentido del texto griego quitándole fuerza: en vez del participio de presente activo *resurgens* tiene el original el participio de aoristo pasivo ἐγερθείς, que indica mejor el hecho ya consumado de la entrada de Cristo en su gloria por la resurrección; y en vez del futuro *non dominabitur* leemos en el original el presente οὐκέτι κυριεύει, que significa con más claridad que la muerte tiene ya para siempre perdido su dominio sobre el Señor.

po, las angustias del espíritu y los sarcasmos de los hombres, pero el hecho de la resurrección fué, si se permite hablar así, una reacción del Poder divino que arrancó a la muerte su victoria y dió libertad absoluta y perpetua a su cautivo: *Mors illi ultra non dominatur.* Con más razón que al describir la resurrección de los fieles hubiera podido San Pablo, contemplando a Cristo glorioso, increpar a la muerte con aquella triunfante exclamación: *Ubi est mors victoria tua?* (1)

No fué la resurrección de Cristo como, por ejemplo, la de Lázaro; éste resucitó para quedar de nuevo sujeto al poder de la muerte. Jesucristo le pagó tributo una vez por todas y ahora vive perennemente para Dios: *Quod enim mortuus est peccato, mortuus est semel: quod autem vivit, vivit Deo* (2).

Creemos indudable por el contexto que las palabras *vivit Deo*, significan, no la fuente de la nueva vida de Cristo, sino el fin a que esta nueva vida se ordena. Esto es: no quiere decir aquí San Pablo que Cristo vive por virtud de Dios, sino que vive para Dios.—Todo el pensamiento del Apóstol parece poderse reconstituir de este modo: en el capítulo quinto nos hizo asistir a la entrada triunfal del pecado en el mundo; con el pecado y por el pecado entró la muerte que reinó despóticamente sobre todos los hijos de Adán inficionados por el aliento pestilencial de su culpa (3). Jesucristo no conoció pecado y estaba por sí mismo exento de toda mancha (4), pero Dios le hizo por nosotros *pecado* y le envió al mundo revestido de carne *semejante a nuestra carne pecadora* para que destruyera el pecado (5). En orden a este fin quiso Dios someterle al imperio de la muerte e indirectamente al imperio del pecado, al cual parece estar sometida la muerte como simple mandataria y ejecutora de sus sentencias (6). Murió, pues, Cristo; pero con aquella muerte, una vez padecida, desapareció todo el poder del pecado; y cuando al tercer día resucitó, comenzó de una manera especialísima a vivir para Dios.—Indudablemente la vida mor-

---

(1) 1 Cor. XV-55.

(2) Rom. VI-10.

(3) Rom. V, 12-14.

(4) 2 Cor. V, 21 Hebr. VII, 26.

(5) 2 Cor. V, 21: Rom. VIII, 3-4.

(6) Por duras que puedan parecer estas oxpresiones aun creemos que no lleguen a reflejar toda la dureza del lenguaje del Apóstol. El pone perfectamente a salvo la inocencia, la pureza y la santidad personal del Redentor (2 Cor. V, 21; Hebr. VII, 26); pero cuando llega el momento de presentarle como sustituto nuestro en la reparación de nuestras

tal, la pasión y la muerte de Cristo habían sido para Dios y para su gloria, y sin embargo, esta propiedad se la reserva en particular el Apóstol a la vida gloriosa. No nos dice en este lugar por qué, pero de lo que en otros pasajes enseña y más adelante hemos de ver, podemos, desde luego, señalar dos razones que hacen que la vida gloriosa de Cristo sea especialmente para Dios y para su glorificación. Es la primera la singular magnificencia y esplendor con que se manifiestan los divinos atributos en la persona de Cristo resucitado. En su vida mortal aparecieron muchas veces la divinas prerrogativas, pero con grandes limitaciones e interrupciones; en la vida gloriosa se revelan esas mismas prerrogativas en toda su magnificencia y de una manera constante. Entenderáse esto mejor más adelante cuando esté completa la descripción de Cristo glorioso, según los escritos de San Pablo.

La segunda razón la hallamos en la actividad desarrollada por Cristo después de su glorificación, ordenada completamente al servi-

---

culpas, sus palabras son capaces de hacer sentir todo el peso de la divina justicia que desahogó sus iras en aquella víctima inmaculada; de tal manera cargó sobre Cristo toda la responsabilidad de nuestros delitos que a los ojos de San Pablo apareció como un puro pecado y así pudo decir que *Dios le hizo por nosotros pecado* (2 Cor. V, 21); y con tanto rigor pagó el castigo por nosotros merecido que el Apóstol no supo expresarlo sino diciendo que fué hecho por nosotros *maldición* (κατάρα abstracto) (Gal. III, 13). Además cuando afirma que Cristo resucitado está ya libre del imperio de la muerte (Rom. VI, 9) afirma también implícitamente que antes le había reconocido vasallaje. Y cuando dice que *quod mortuus est peccato, mortuus est semel* indica también con toda claridad que había estado sometido al influjo destructor del pecado, el cual ejecutó en Cristo, como en los demás hombres, la sentencia de muerte.

La frase—*quod mortuus est peccato, mortuus est semel*—conforme al texto original, se ha de dividir en dos incisos de este modo: 1 °, *quod mortuus est...*; 2.°, *peccato mortuus est semel*; y podríamos traducirlo así: *la muerte que murió, la murió una vez por el pecado* o *para el pecado*. Es decir: para destruir el pecado y su obra y satisfacer cuanto exigía de sí el haberse hecho cargo de todos nuestros pecados. Por eso el pecado no tiene ya nada que ver con Cristo y Cristo está ya definitivamente libre de la influencia y poderío del pecado.—Este último pensamiento es el que quiere el Apóstol hacer resaltar expresamente en este pasaje: pero implícitamente da a entender que antes le había estado sujeto y que había tenido que pagar el tributo de la muerte.

Sería, sin embargo, un contrasentido pensar que la muerte sufrida por Cristo pueda, bajo ningún aspecto, haber cedido en provecho del pecado, aunque el inciso—*peccato mortuus est*—parezca ser un *dativus commodi* como lo es el inciso de la frase siguiente *vivit Deo*. Más bien diríamos que la primera frase es un *dativus incommodi*, porque el pecado y su imperio fué deshecho con la muerte de Cristo; y la segunda un *dativus commodi*, porque con la nueva vida gloriosa de Cristo es particularmente glorificado Dios y restablecido su imperio. (Cfr. Cornely y Lagrange in Rom. VI, 10.)

cio y positiva glorificación de Dios. Mientras vivió sujeto a la muerte, la obra de Cristo fué en parte negativa, puesto que tuvo que deshacer los efectos del pecado; pero acabado esto al expirar en la cruz, no le queda ahora a Él sino la labor positiva de gobernar la Iglesia, y santificar y glorificar las almas con el ejercicio de su poder y la distribución de sus inmensos tesoros.

Y baste, por ahora, la indicación de estas ideas, cuyo desarrollo tendrá lugar adecuado cuando estudiemos lo que nos enseña San Pablo sobre la influencia de la resurrección de Cristo en su obra salvadora y sobre las relaciones de Cristo glorioso con su Iglesia.

Resumiendo cuanto llevamos dicho, podemos brevemente concluir que San Pablo, al hablar de Cristo resucitado, le presenta ante todo dotado de nueva vida, pero substancialmente idéntico a aquel Jesús que había predicado y muerto en la cruz. La vida de que ahora goza no es ya mortal como la primera, sino inmortal, y perennemente libre del señorío de la muerte.

Y señalando la condición de esta vida, nos dice que es particularmente para Dios, porque en ella se manifiesta más que en ninguna otra la divina gloria, y porque toda su poderosa y fecunda actividad va ordenada al servicio y positiva glorificación de Dios.

II

OPINIONES HETERODOXAS SOBRE LA NATURALEZA DEL CUERPO DE CRISTO GLORIOSO

Toda la numerosa pléyade de escritores racionalistas que niegan el hecho de la resurrección de Cristo, por creerlo *a priori* absolutamente imposible, se encuentra forzosamente, al leer los escritos de San Pablo (y lo mismo se diga de los demás del Nuevo Testamento), entre los dos extremos de este dilema: o el Apóstol manifiesta y conscientemente nos quiere engañar, al repetir con tanta insistencia un hecho que ni existe ni él creía haber existido, o, por el contrario, arrastrado por no sé qué alucinación, se engañó a sí mismo, creyendo sinceramente el hecho, y se esforzó de buena fe en persuadírselo a los pueblos, por considerarlo como una de las bases fundamentales de toda la fe y doctrina cristiana.

Los más distinguidos cultivadores de la crítica racionalista en los últimos tiempos, han optado, en general, por el segundo extremo

del dilema. Han creído pagar así el debido tributo a la lealtad histórica: los escritos del Apóstol de las gentes, de cuya autenticidad no es posible dudar críticamente, los han hallado tan llenos de rectitud, de sinceridad, de elocuencia natural y persuasiva, de amor sacrificado a un ideal purísimo, que el más elemental buen sentido se resiste invenciblemente a ver en ellos nada que pueda sonar a doblez ni hipocresía. Reconocen, pues, que evidentemente San Pablo es sincero; si afirma tan repetidamente que Jesús vive, después de haber muerto en la cruz, es porque así lo cree y así se lo figura él; sólo que al figurárselo se alucina y en esta alucinación le atribuye un ser, una vida y un cuerpo que no existe.

Partiendo de este principio, que dan como incontrovertible, se dedican, con una diligencia y un tesón digno verdaderamente de mejor causa, a inquirir cuál fué la concepción de la mente del Apóstol y cuáles los caminos por donde pudo llegar a ella. Veamos algunas de las principales opiniones en este sentido.

Loisy reconoce terminantemente que San Pablo, lo mismo que los demás apóstoles, creyó sinceramente y quiso confirmar con su testimonio la verdad objetiva del hecho de la resurrección. Cristo glorioso, en sentir de San Pablo, no sólo vivía, sino que vivía con el mismo cuerpo que había tenido antes de morir y que había sido puesto en el sepulcro. Pero esta persuasión de Pablo, según el corifeo modernista, fué una alucinación de su espíritu o, a lo sumo, una fe que no puede hallar sólido fundamento en los hechos históricamente conocidos (1).

B. Weiss (2), con muchos otros escritores (3), concede que San Pablo concibe a Cristo, después de la resurrección, dotado de un cuerpo especial que nada tiene que ver con el que tuvo en su vida terrena. El cuerpo glorioso es un cuerpo lúcido y espiritual, compuesto de una materia celeste que no acaba de definirse. Y traen para confirmar esta opinión pasajes de San Pablo, tan conocidos como los siguientes: *Caro et sanguis regnum Dei possidere non possunt* (4).—*Primus homo de terra terrenus, secundus homo de coelo... Sicut*

---

(1) *Les Evangiles Synoptiques*, tom II, pág. 739-743. *L'Evangile et L'Eglise*, versión española, págs. 135-142.

(2) *Theologie des N. Test.*, pág. 285-286.

(3) Cfr. Mangenot. *La Resurrección de Jesús*, pág. 142, sig.

(4) I Cor., XV-50.

portavimus imaginem terreni portemus et imaginem coelestis (1). *Dominus autem spiritus est* (2), etc., etc. De todas estas formas de hablar concluyen que el cuerpo de Cristo glorioso en la mente de San Pablo, se distingue del que fué puesto en el sepulcro, como se distingue la carne del Espíritu, el esplendor glorioso de la materia corruptible (3), o, conforme a la célebre imagen de la semilla usada por el Apóstol, como se distingue la planta del grano arrojado en la tierra.

La opinión de W. Bousset es aún más radical. Según él, San Pablo no pudo ni pensar siquiera en una verdadera resurrección del cuerpo que había sido puesto en el sepulcro. Para el Apóstol, dice Bousset, hay en todo este asunto solos dos puntos firmes y definidos: primero, que el cuerpo viejo debe desaparecer, y segundo, que Dios por medio de un milagro, da un cuerpo nuevo; pero hablando con rigor, nada absolutamente de lo que fué puesto en el sepulcro vuelve a salir de allí... Podríamos, añade, comprender que el Apóstol estuviera plenamente persuadido de la realidad (espiritual) corpórea de Cristo glorioso, sin que se preocupase en manera ninguna por la suerte del cuerpo de carne de Jesús (4).

Lugar aparte merecería la explicación de Ed. Le Roy, el cual quiere conservar la verdad objetiva del hecho de la resurrección y la realidad material del cuerpo resucitado; pero cuando trata de determinar la naturaleza de este cuerpo, la concibe de una manera tan original y tan extraña al mundo de la materia corpórea que nosotros conocemos, que se hace muy difícil seguir su pensamiento sin antes estudiar su modo de pensar sobre la constitución ideal de la materia; pero este estudio no puede tener cabida en este lugar (5). Baste decir que no pueden harmonizarse las explicaciones de Le Roy sobre el cuerpo espiritual resucitado con lo que San Pablo nos dice del

---

(1) I Cor. 47-49.

(2) Cor., III-17.

(3) Phil., III-21

(4) Und so Könten wir begreiffen, dass der Apostel von der (pneumatisch) leiblichen Realität des erhöhten Christus voll überzeugt sein Konnte, ohne irgendwie über das Schicksal des sarkischer Leibes Jesu zu reflektiren. *Kyrios Christos*, 2.ª edic. pág. 63.

(5) Ed. Le Roy, *Dogme et Critique*, pág. 162 sig.

cuerpo de Cristo glorioso, que vamos a exponer en el párrafo siguiente (1).

III

EL CUERPO MUERTO Y EL CUERPO RESUCITADO DE CRISTO

Dos caminos diversos podemos seguir para llegar a conocer la mente de San Pablo sobre el estado del cuerpo glorioso de Cristo y sus relaciones con el que murió en la cruz y fué colocado bajo la piedra sepulcral. El primer camino es indirecto, pero seguro. Como probaremos más adelante, en la doctrina del Apóstol es cierto que la resurrección de Cristo es el ejemplar a que ha de acomodarse la resurrección de los fieles. Por consiguiente, lo que nos diga de la resurrección y del cuerpo resucitado de los fieles, podremos aplicarlo también a Cristo, en quien se verificó primero y de un modo más excelente. El segundo camino es directo y se reduce a examinar los textos en que habla, aunque sea incidentalmente, de Cristo resucitado. Recorreremos ambos caminos, si bien con cierta rapidez, porque la conclusión que hemos de sacar es muy clara.

En el capítulo XV de la Epístola primera a los Corintios, que es donde ha reunido el Apóstol sus principales ideas sobre la resurrección gloriosa de los fieles, compara el cadáver puesto en el sepulcro con el cuerpo resucitado y dice así:

> *Se siembra en corrupción, resucita en incorruptibilidad;*
> *se siembra en ignominia, resucita en gloria;*
> *se siembra en flaqueza, resucita en fortaleza;*
> *se siembra cuerpo animal, resucita cuerpo espiritual* (2).

---

(1) Una exposición algo más extensa de la teoría de Le Roy y de varias otras, hallará el lector en la obra de Mangenot varias veces citada *La Resurrección de Jesús*, páginas 142-145. Para nuestro intento bastan las indicaciones hechas, en las cuales aparecen las principales variantes de la explicación racionalista, si prescindimos de las extrañas concepciones de H. J. Holtzmann. (*Sehrbuch der Neut. Theolog.*, vol. II, pág. 62-104).

(2) I Cor. XV-42-44. No ha faltado quien crea que el verbo *seminatur* debe entenderse no precisamente de la sepultura, sino del nacimiento a esta vida mortal, que es el tiempo de la siembra y del trabajo (Cfr. Tobac *Le problème de la Justification dans S. Paul*, página 63); pero la generalidad de los autores lo interpretan, con razón, de la muerte y de la sepultura. Así lo demuestra el inciso que inmediatamente precede: al acabar de desarrollar la serie de imágenes que empezaron en el versículo 39, las aplica de una manera general a la resurrección de la carne con estas palabras: *sic et resurrectio mortuorum*.—Es, pues, claro que el objeto inmediato que tiene San Pablo en su mente es el cuerpo humano que se *siembra* al ser sepultado para nacer transformado el día de la resurrección. No hay, sin embargo, dificultad en conceder que dentro de la perspectiva del Apóstol, entre tambien el cuerpo, tal como se halla en esta vida, sujeto a la enfermedad y a la corrupción.

En esta serie de frases paralelas y antitéticas el sujeto de los verbos *sembrar* y *resucitar* es siempre el mismo: a saber, el cuerpo, que no se nombra hasta los últimos incisos: *se siembra cuerpo animal, resucita cuerpo espiritual.* El cuerpo humano que al tiempo de la sepultura es *corruptible*, *innoble* (εν ἀτιμία) y *animal* (ψυχικόν) será al salir del sepulcro el día de la resurrección *incorruptible*, *glorioso*, *fuerte* y *espiritual* (πνευματικόν). La misma idea se expresa poco después con más claridad, si cabe: *Es menester que esto corruptible se revista de incorruptibilidad* y *que esto mortal se revista de inmortalidad* (1).

Evidentemente estas palabras suponen un cambio que podrá ser tan importante y radical como se quiera; pero contendrían una manera de hablar que sería, además de oscura, poco correcta si en el término que precede y en el término que sigue al cambio no hubiera un elemento común que, *bajo algún aspecto,* persevere substancialmente idéntico.

Con más plenitud y claridad expresó San Pablo su manera de pensar en otro pasaje capitalísimo que tendremos que citar todavía repetidas veces. En él no se habla del cuerpo muerto y sepultado sino del cuerpo vivo de los fieles que son templos del Espíritu Santo: *Si el Espíritu de aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, el que resucitó de entre los muertos a Cristo Jesús vivificará vuestros cuerpos mortales por* (causa de) *su espíritu que habita en vosotros* (2).

Son estas palabras ríquísimas de sentido y se prestan a muchas y muy variadas consideraciones teológicas; el punto que ahora nos interesa parecen determinarlo con tanta claridad que todo comentario habría de resultar ocioso y redundante. Consta, pues, que el *mismo cuerpo mortal*, con que ahora viven los fieles, será reanimado y vivificado en el día de la resurrección (3). Y si de esta manera será vivificada la carne mortal de los servidores de Cristo por llevar en sí una participación del espíritu de Dios, ¿con cuánta mayor razón

---

(1) I Cor. XV, 53.

(2) Rom. VIII, 11.

(3) No es nuestro intento en manera ninguna negar las dificultades gravísimas que entorpecen la marcha de los teólogos cuando tratan de determinar el modo en que han de tener cumplimiento estas palabras del Apóstol en la generalidad de los hombres. Solamente la divina Sabiduría es capaz de conocer los caminos por donde aquel polvo que

hubo de ser vivificada la carne de Cristo en quien descansó el mismo divino espíritu en toda su plenitud? Lo contrario sería hacer la humanidad del Mesías Salvador de peor condición que la de aquellos que de El recibieron la bienhechora influencia cuyo último y más sazonado fruto será la gloria que ha de acompañar a la final resurrección de los cuerpos.

Pero los escritos del Apóstol no nos dan sólo pruebas indirectas de la identidad del cuerpo de Cristo glorioso con el cuerpo de Cristo muerto y sepultado; nos dan también testimonios directos que nos permiten conocer sin género de duda su pensamiento sobre esa identidad.

En el citado capítulo XV de la epístola primera a los Corintios, resume el símbolo fundamental de la fe, que él predicaba, en estos términos: *Os he enseñado ante todo lo que yo mismo recibí; que Cristo murió por nuestros pecados, según las escrituras; y que fué sepultado y que resucitó al día tercero, según las escrituras, y que apareció a* (ὤφθη = había sido visto por) Cefas... (1)

Para todo el que lea llanamente y sin prejucios estas palabras, no puede caber duda de que, al escribirlas el Apóstol, tenía ante los ojos de su espíritu la persona física de Jesús, cuya muerte, cuya sepultura, cuya resurrección y cuyas apariciones había predicado a los fieles de Corinto. No negaba él que en algunos de aquellos hechos hubiera habido mudanzas verdaderas y substanciales; pero, hablando como solemos hablar los hombres en casos semejantes, daba a entender claramente que en todas esas mudanzas quedaba siempre una realidad de la cual podía con verdad decirse que había muerto, había sido puesta en el sepulcro, había resucitado y había sido vista de los discípulos.

---

un día constituyó el cuerpo humano, que hoy se halla tal vez desparramado por las partes más distintas y heterogéneas del globo y mañana puede entrar en las más diversas combinaciones, haya de volver a reunirse y a formar de nuevo los miembros que un día formó, para que puedan ser otra vez informados por el alma que en otro tiempo los vivificó y fué la fuente principal de su crecimiento y hermosura. No se le ocultó esta dificultad a San Pablo, aunque no nos quiso dar una solución directa, sino que se contentó con hacer ver la posibilidad de la resurrección, dejando el modo al saber divino. (I Cor. XV, 35-42). Véanse los eruditos artículos del P. Segarra sobre *La identidad del cuerpo muerto y resucitado.*—Estudios Eclesiásticos 1922-1925.—Prat. *Théol. de S. Paul*, vol. I pág. 164. 8.ª edición.

(1) I Cor. XV-3-4.

A la misma conclusión conduce otra enumeración parecida que leemos en la epístola a los Romanos...: *¿Quién acusará a los escogidos de Dios? Dios es el que justifica ¿Quién los condenará? Cristo Jesús es el que ha muerto; más aún, el que ha resucitado, el que está sentado a la diestra de Dios, el que intercede por nosotros...* (1). Para que Jesús muerto y Jesús resucitado y glorioso pueda con verdad decirse que es uno mismo, según lo afirma repetidamente San Pablo, es necesario que permanezca la identidad del cuerpo.

Con admirable precisión expresó San Agustín esta identidad, trayéndola como argumento de la identidad entre el cuerpo muerto y resucitado de los fieles: «... quisquis existimat ita corpus terrenum, »quale nunc habemus, in corpus coeleste resurrectione mutari, ut nec »*membra ista* nec carnis sit futura substancia, procul dubio corri»gendus est, commonitus de *corpore Christi qui per resurrectionem* »*in iisdem membris* non solum conspiciendus oculis, verum etiam manibus tractandus apparuit» (2).

Las dificultades que suscitan algunas frases escritas por San Pablo, sobre todo en el capítulo XV de la primera epístola a los Corintios, hallarán su adecuada solución más adelante, cuando, valiéndonos precisamente de esas mismas frases, procuremos conocer más a fondo lo que el Apóstol pensaba del estado de Cristo glorioso.

F. Alonso Bárcena.

(Concluirá).

(1) Rom. VIII, 33-34.

(2) Retractationum I, 17; M. t. 32, col. 613.

Cuestiones cuolibéticas de la Biblioteca Capitular de Tortosa.

OTROS CÓDICES DE JUAN DE NÁPOLES, DURANDO Y SANTO TOMÁS

2.°—Biblioteca capitular de tortosa, n. 244 provisoriamente, no inventariado

Pergamino; 340 × 245; siglo XIV; fols. 291 sin numerar; al principio de cada folio está indicado el número del cuolibeto; escritura a dos columnas; rúbricas en rojo; capitales rasgueadas y calderones en rojo y azul; incompleto al principio y al fin. Comienza por el final de la segunda cuestión del primer cuolibeto.

Texto correcto y relativamente de fácil lectura. Este códice no figura en el *Inventario* de Denifle-Chatelain, ni en el *Catálogo* de O'Callaghan, citados. Contiene doce cuolibetos; faltando el principio y careciendo de *Explicit*, en ninguna parte consta el nombre del autor, ni indicio alguno de atribución. Pero al principio de cada cuolibeto se dice *eiusdem auctoris*. Ahora bien; el sexto y el séptimo son precisamente el primero y el segundo, respectivamente, que se atribuyen siempre a Juan de Nápoles. Además, a los cuolibetos siguen las cuestiones disputadas del mismo autor; podemos, pues, creer que en este códice los doce cuolibetos se atribuyen al mismo Juan de Nápoles.

Que en realidad sean de este autor parece cosa clara; y el Doctor Koch, por nosotros consultado, lo tiene por evidente; pues aparte no haber razón positiva para dudar: 1.° Hay una tradición antigua que atestigua haber disputado Juan de Nápoles trece veces de *quolibet*: testigos Luis de Valladolid y Quétif-Echard, aunque el Dr. Jellouschek, desconocedor de este ms., quiera enmendarles la plana, sin aducir prueba alguna *(Xenia Thomistica*, III, p. 75). 2.° En Quétif-Echard se lee que los cuolibetos de Juan de Nápoles: «extant etiamnum Neapoli ad D. Dominicum ab Alva visa et expensa, y luego añade: «Quodlibet VI questionem XI de conceptione B. Virgi-

nis integram repraesentat». Y es así que en este códice Dert. 244 esta cuestión es la undécima del cuolibeto sexto. 3.° En la rúbrica al comienzo de cada cuolibeto se dice *eiusdem auctoris*, y en los VI y VII se hace constar que fueron disputados en París, como atestiguan también todos los otros códices que contienen sólo estos dos cuolibetos. 4.° El cuolibeto V, en la cuestión 13, hace muy verosímil que se disputara en una ciudad marítima, como Nápoles. 5.° En el cuolibeto VII, segundo de los disputados en París, falta la cuestión 14 («utrum de iure divino omnes filii habeant aequas portiones in bonis parentum»), que se lee en el códice Dert. 43 y en los demás que traen este cuolibeto; pero sólo es porque en este códice 244 figura en el cuolibeto V, cuestión 16. 6.° La cuestión 22 del cuolibeto VIII se halla también en el códice Florentino I X 10, a nombre de Juan de Nápoles. 7.° En el cuolibeto XI, cuestión 12, tenemos: «Utrum rex Siciliae possit licite foriudicationem, quae, secundum statutum regni, debet fieri in fine anni, anticipare ante annum.» Preguntamos ¿a quién podía esto interesar, sino a un morador de aquella región? Y, en efecto, sabemos que Juan de Nápoles, desde 1317, era lector en su ciudad natal, en el convento de Santo Domingo. 8.° Como ya hemos indicado, además de llevar este códice incorporados los dos cuolibetos disputados en París, universalmente reconocidos como obra de Juan de Nápoles, tiene a continuación las cuestiones disputadas ciertamente del mismo autor. En vista, pues, de todo esto podemos saludar con alborozo la aparición de diez cuolibetos, ignorados hasta ahora, del gran teólogo Juan de Nápoles.

I. [Joannis de neapoli quolibeta duodecim] (1).

Primum quolibet in quo querebantur 22.

Primo utrum deus possit facere motum sine mobili.
2.° utrum in angelo preter intellectum et uoluntatem sit aliqua tercia potencia scilicet motiua.
3.° utrum angelus potuerit dampnari.
4.° utrum due materie possint esse simul.
5.° utrum in formis accidentalibus sint gradus quantum ad esse tantum uel etiam quantum ad essenciam.
6.° utrum forma grauis sit principium motus eius.

(1) Sobre Juan de Nápoles, personalidad interesantísima en la historia del tomismo, además del citado artículo de Grabmann, véase especialmente: Dr. Carl Johann Jellouschek, O. S. B., *Johannes von Neapel und seine Lehre vom Verhältnisse zwischen*

7.° utrum grauia et leuia ex se moueantur.
8.° utrum motus sit idem cum termino ad quem.
9.° utrum qualitas nutrimenti maneat in nutrito.
10. utrum sensus tactus sit unus sensus.
11. utrum in monstruo habente duo capita sint due anime.
12. utrum beatus paulus potuerit mori ante conuersionem.
13. utrum per propheciam danielis que est 9 capite possit sciri determinate tempus aduentus christi.
14. utrum christus dicatur homo ab unione anime et corporis uel a supposito eterno.
15. utrum in christo fuerit potencia infinita secundum quod homo.
16. utrum in christo post resurreccionem fuerit uirtus conuersiua alimenti.
17. utrum scire sit per causam proximam magis quam per remotam uel e conuerso.
18. utrum unus actus uirtuosus causet habitum uirtutis.
19. utrum mulier debeat reuelare uiro suo filium ex se illegitime natum.
20. utrum melius sit habere regem per succesionem quam per electionem uel e conuerso.
21. utrum obligatio juramenti sit maior quam obligatio uoti uel e conuerso.
22. utrum melius sit apostatare quam inuitus in religione remanere.

Secundum quolibet in quo querebantur 23.

Primo utrum paternitas possit dici prima proprietas inter proprietates diuinarum personarum.
2.° utrum in diuinis possint esse multe emanationes eiusdem rationis ut due generationes uel due processiones.

Gott und Welt; Viena, 1918; P. Mandonnet, O. P., *Premiers Travaux de Polémique Thomiste*, en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1913, en particular el n. IV, p. 255; *Jean de Naples*, en *Dict. de Théol. Cathol.* de Vacant-Mangenot-Amann, y la citada monografía de Koch en *Miscellanea Ehrle*, especialmente ps. 302-305, donde hay el mejor elenco, hasta ahora, de mss. conocidos de Juan de Nápoles. Ocupados nosotros en otros estudios y sin tiempo para más, nos contentamos por ahora con copiar a continuación los títulos de las cuestiones, tal como están en los índices fotocopiados del ms., faltos como todo éste de numeración y a veces demasiado abreviados; lo cual es causa de que alguna vez quede el ánimo suspenso en la lectura.

El presente códice, con otros muchos (más de un centenar) lo descubrimos hace algunos años *por primera vez* en la Biblioteca Capitular de Tortosa, en bastante mal estado. Hoy está encuadernado de nuevo, formando serie con los otros códices antiguos, a continuación de los cuales será catalogado.

Una vez más nuestro sincero reconocimiento al ilustre Cabildo catedral de Tortosa por la benevolencia con que nos ha distinguido siempre.

3.° utrum homo absque fide possit intelligere deum esse principium creaturarum.
4.° utrum christo sit attribuenda duplex natiuitas.
5.° utrum per scripturam uere possit sciri quod incarnatio christi sit impleta
6.° utrum corpus christi fuerit idem numero mortuum et viuum.
7.° utrum demones possint penitere.
8.° utrum superior orbis sit nobilior.
9.° utrum ultima sphera moueatur localiter.
10. utrum causata a dissimilibus causis ut calor qui causatur ab igne et motu, uel alica que generantur ex putrefactione et alia que generantur per coitum sint eiusdem speciei.
11. utrum aer possit inspissari.
12. utrum uita precedat motum localem uiuentis uel e contrario.
13. utrum alimentum conuertatur in uirtutem nutriti et specialiter hominis.
14. utrum ad philosophum naturalem pertineat determinare de anima rationali.
15. utrum intellectus sit nobilior potentia quam uoluntas uel e contrario.
16. utrum species intelligibilis differat ab actu intelligendi.
17. utrum homo in statu innocentie indiguisset omni scientia.
18. utrum in primo statu fuisset dominium unius hominis super alium.
19. utrum puniatur a deo seu peccet ille qui occidit filiam in adulterio deprehensam et adulterum.
20. utrum sustinere iniuriam illatam patienter sit uirtuosum uel uiciosum.
21. utrum maius peccatum sit priuare hominem honore sibi debito quam pecunia sibi debita uel e contrario.
22. utrum executores testamentorum peccent mortaliter non statim exequendo.
23. supposito quod beatitudo consistat in actu intellectus totaliter uel principalius quam in actu uoluntatis, utrum consistat in cognitione dei.

Tertium quolibet in quo querebantur 22.

Primo utrum deus sit omnipotens.
2.° utrum deus possit potentiam cognoscitiuam reducere in actum sine obiecto.
3.° utrum deum esse sit per se notum.
4.° de numero causarum, quot scilicet sint.
5.° quid est principium indiuiduationis.
6.° utrum genus dicat unam formam.
7.° utrum subiectum sit aliquid contrarium.
8.° utrum subiectum sit causa effectiua propriorum actuum.
9.° utrum solutio continui causet dolorem.

10. utrum intelligentia mouente celum cessante possent hec inferiora remanere.
11. utrum angelus sit nobilior seu superior homine.
12. utrum intellectus agens agat aliquid in obiecto.
13. utrum anima creetur a deo perfecta.
14. utrum sit primum principium impossibile est idem esse et non esse.
15. utrum intellectus creatus possit simul multa intelligere.
16. utrum dolor uel passio dampnate anime separate sit sicut in suiecto immediato in eius essentia uel potentia.
17. utrum causa iuris condendi fuerit humanorum actuum regulatio uel irregulatio.
18. utrum faciens pluries id per quod datur indulgentia pro qualibet uice eam optineat.
19. utrum per consuetudinem quis excusetur a decimis dandis.
20. utrum compaternitas acquiratur solum suscipienti aliquem de sancto fonte uel etiam mandanti.
21. utrum liceat agere contra aliquem criminaliter.
22. utrum homo possit perpetuari in uita.

Quartum quolibet in quo opponebantur 11.

1.° utrum ens habeat conceptum uniuocum uel analogum.
3.° utrum deus potuerit producere creaturam ab eterno quam post anichilaret.
4.° utrum deus possit producere accidens sine subiecto.
5.° utrum creatura naturali dilectione diligat deum plus quam se.
6.° utrum elementa agant et patiantur in mixto.
7.° utrum mors aliqua sit naturalis.
8.° utrum yris fuerit ante diluuium.
9.° utrum christus meruerit sibi premium essentiale.
11. utrum memoria sit alia potentia ab intellectu.
12. utrum in uoluntate fidelis existentis in peccato mortali sit aliquis habitus sicut in intellectu eius est fides.
13. utrum primum cognitum ab intellectu naturaliter pro statu uie sit substantia uel accidens.
15. utrum dominium uel seruitus competat homini de iure naturali uel de iure positiuo tantum.
16. utrum homo teneatur cicius suuenire uxori quam parentibus id est patri et matri uel e contrario.
17. utrum legatum episcopo sit post eius mortem ecclesie uel consaguineorum, si moriatur ab intestato.
18. utrum liceat uendere rem plus quam ualeat tunc citra dimidium iusti precii.
19. utrum liceat defendere ius proprium per mala media ut per falsos testes etc.
20. utrum liceat occidere alium defendendo se.

21. utrum liceat alicui exponere se morti ad liberandum iniuste dampnatum.

Quintum quolibet in quo querebantur 11.

Primo utrum deus possit facere idem corpus esse localiter in diuersis locis.

2.° utrum distinctio diuinorum absolutorum sit ex natura rei.

3.° utrum esse sit magis intrinsecum diuine essentie quam infinitas uel e contrario.

4.° utrum equalitas uel similitudo diuinarum personarum sint relationes reales uel rationis tantum.

5.° utrum pater ante productionem filii intelligat spiritum sanctum.

6.° utrum filius sit prior spiratione patris actiua.

7.° utrum omnia quae sunt in eodem subiecto existant per unum esse.

8.° utrum due albedines separate a subiecto necessario essent una numero.

9.° utrum accidentia separata a subiecto in sacramento habeant eamdem actionem quam haberent coniuncta.

10. utrum hum idum radicale possit restaurari.

11. utrum beatus uidens diuinam essentiam uideat necessario omnia in ipso.

12. utrum precepta decalogi possint recipere dispensationem.

13. utrum facto statuto de nouo in aliqua ciuitate de non asportando frumento extra portum eius, nauis que ante statutum onerata frumento de portu recessit et tandem orta tempestate post statutum ad portum rediit, possit licite cum frumento de portu recedere.

14. utrum liceat doctori aliquem inducere ad se audiendum in scientia sua.

15. utrum liceat docere cauillationes.

16. utrum de iure diuino filii habeant equas portionis in bonis parentum.

17. utrum seruus uxoratus de licentia domini pro eodem tempore teneatur plus obedire domino precipienti quam satisfacere uxori debitum petenti uel e contrario.

18. utrum pater possit filium suum eligere in aliqua ecclesia in prelatum ut episcopum uel secus.

19. utrum agens contra aliquem in causa criminali et non protestans se uelle agere criminaliter, si inde mors non sequatur, incurrat irregularitatem.

20. utrum agens contra aliquem in causa criminali et protestans se nolle agere criminaliter, si inde mors sequatur, incurrat irregularitatem.

21. utrum malus religiosus debeat expelli a religione uel in ea retineri.

Sextum quolibet disputatum parysius in quo querebantur 19.

Primo utrum scientia theologie possit communicari puro uiatori.

2.° utrum doctrina sancti (1) thome quantum ad omnes conclusiones possit licite doceri parysius.

3.° utrum proprietas diuini suppositi, ut eius constitutiua, sit prior se ipsa ut est relacio.

4.° utrum equalitas diuinarum personarum sit relacio realis.

5.° utrum esse creature sit in continuo fieri uel in continuo facto esse.

6.° utrum supposito quod creatura libere producatur a deo et quod potuerit produci ab eterno pro aliquo instanti potuerit non esse.

7.° utrum adnichilatum possit idem numero reparari.

8.° utrum idem re esse actiuum et passiuum respectu eiusdem implicet contradictionem.

9.° utrum natura in creaturis addat aliquid supra suppositum.

10. utrum natura humana christi habeat naturalem inclinationem ad propriam personalitatem.

11. utrum beata uirgo fuerit concepta in peccato originali.

12. utrum fides et caritas habeant pro obiecto deum sub eadem ratione.

13. utrum secundo confitens consequatur aliquid sacramenti.

14. utrum actus intuitiuus beatificus prout includit rationem attingentie diuine essentie in ratione termini possit clare cognosci absque clara noticia proprii obiecti.

15. utrum fruicio caritatiua patrie habeat pro obiecto immediato deum uel dei uisionem.

16. utrum motus possit fieri sine mouili.

17. utrum ueritas sit formaliter in anima uel in re externa.

19. utrum propria passio sit aliquid absolutum uel sit solus respectus.

20. utrum scientia dicat solum respectiuum uel dicat aliquid absolutum.

Septimum quolibet disputatum parysius in quo querebantur 16.

Primo utrum relacio diuina originis sit formaliter infinita.

2.° utrum deus possit communicare creature potenciam creandi.

3.° utrum deus sit causa effectiua potentiarum anime intellectiue uel ipsamet anima intellectiua.

---

(1) En el cuerpo del cuolibeto estaba escrito *fratris;* después se corrigió en ***sancti.*** Véase lo que hemos dicho anteriormente respecto de esta cuestión.

4.° utrum deus possit facere quod duo corpora sint simul in eodem loco.
5.° utrum in essencia materie sit accipere plus seu maius et minus.
6.° utrum si anima petri uniretur materie lapidis esset idem petrus numero.
7.° utrum totum sit idem realiter cum partibus suis uel addat aliquid reale super partes suas.
8.° utrum uirtutes morales sint in appetito sensitiuo sicut in subiecto uel in uoluntate.
9.° utrum gratia et caritas sint idem realiter.
10. utrum habitus infusus et acquisitus possint habere idem obiectum sub eadem ratione.
11. utrum angelus possit cognoscere simul res in uerbo et in proprio genere.
12. utrum stante iudicio intellectus in uniuersali et in particulari uoluntas pro tunc possit uelle contrarium.
13. utrum aliquis debeat eligere peccare ut alium liberet a morte corporali.
14. utrum clericus recipiens distribuciones et exiens chorum teneatur ad restitucionem eius quod recepit uel peccet mortaliter si non restituat.
15. utrum uouens ingressum religionis et intrans cum proposito exeundi statim, impleat uotum.
16. utrum ad relacionem possit esse mutacio.

Octauum quolibet in quo querebantur 40.

Primo utrum possit efficaci ratione probari deum esse.
2.° utrum possit efficaci ratione probari deum esse omnino simplicem simplicitate reali.
3.° utrum possit efficaci rationi probari deum non esse compositum ex genere et differencia.
4.° utrum uerbum in diuinis dicatur essentialiter uel personaliter.
5.° utrum espiritus sanctus sit a patre et filio ut a duobus principiis.
6.° utrum deus possit aliquid creare.
7.° utrum deus possit facere materiam sine forma.
8.° utrum nomina porphirii dicantur uniuoce de deo respectu creature et de una persona respectu alterius.
9.° utrum emanacio persone sit prior quam emanacio creature.
10. utrum operacio sit motus.
11. utrum demones cognoscant cogitationes cordium.
12. utrum angelus possit esse in loco et non operari in eo.
13. utrum celum sit generabile et corruptibile.
14. utrum forma specifica sit forma substancialis.
15. utrum persona filii fuerit perfecta ante incarnacionem.

16. utrum in christo preter scienciam infusam fuerit aliqua sciencia acquisita modo humano.

17. utrum in christo tempore passionis simul potuerint esse summa fruicio et maximus dolor.

18. utrum deus sit obiectum adequatum intellectus nostri.

19. utrum actus rectus et reflexus sint unus actus numero.

20. utrum beati possint uidere deum sine lumine glorie.

21. utrum aliquis possit frui una persona diuina et non alia.

22. utrum impassibilitas corporis glorificati sit per aliquam qualitatem immanentem uel per solam diuinam uirtutem assistentem.

23. utrum agilitas corporis glorificati sit sola carencia grauitatis.

24. utrum corpora glorificata habeant claritatem.

25. utrum ecclesia sit eadem que fuit tempore apostolorum.

26. utrum habens coram se x. hostias et credens esse 9 tantum si proferat uerba consecrationis supra omnes cum intencione consecrandi, consecret 9 tantum uel omnes.

27. utrum pater possit exheredare filium in terris ubi est hec consuetudo.

28. utrum post uotum simplex contrahentes possint licite matrimonium consummare.

29. utrum liceat furto accipere christianum existentem in seruitute saracenorum.

30. utrum liceat rem suam recuperare occulte a detinente eam iniuste uel equiualens.

31. utrum sit flebotomandus a medico astrologo ille de quo iudicatur per astrologiam quod si flebotomatur moritur et per medicinam quod si non flebotomatur moritur ut pote quia incurrit squalenciam.

32. utrum medicus debeat citius subuenire infirmo fideli quam infideli.

33. utrum in terris in quibus ex consuetudine uel statuto primogenitus succedit in toto, naturalis primogenitus legitimatus post natiuitatem secundogeniti debeat succedere uel secundogenitus.

34. utrum existente guerra inter duas ciuitates ciuis unius ciuitatis teneatur reddere ciui alterius ciuitatis arma que penus eum deposuit.

35. utrum uouens ieiunare in festo alicuis sancti in anno in quo illud festum est in dominica teneatur ieiunare.

36. utrum homo possit mereri penitentiam fructuosam.

37. utrum virginitas sit magis accepta deo quam matrimonium aut e contrario.

38. utrum plus expediat saluti anime audire leges quam medicinam aut e contrario.

39. utrum existente per statutum episcopi sententia ex-

communicationis contra facientes furtum si facit furtum privilegiatus a papa quod non possit a prelato suo excommunicari incurrat excommunicationem.

40. utrum existens in mortali peccato et proponens confiteri et interim decedens dampnetur.

Nonum quolibet in quo querebantur 17.

Primo utrum in deo cum unitate essentie possit stare pluralitas suppositorum.

2.° utrum deus possit facere uniuersum melius quam fecit.

3.° utrum deus possit facere omne ab eterno prius sine suo posteriori.

4.° utrum actus creandi ponat in deo aliquam perfectionem.

5.° utrum creatura secundum esse quod habet in deo sit res predicamenti.

6.° utrum creatura posset creari sine ea ne differrent esse et essentia.

7.° utrum aliqua creatura possit durare per solum unum instans.

8.° utrum accidens dependeat a subiecto secundum essenciam suam aut per aliquid additum.

9.° utrum maius miraculum sit facere accidens sine substantia quam substantiam sine accidente.

10. utrum in separatis anima sit idem principium efficiens et ultimus finis.

11. utrum celum moueatur a motore separato secundum esse.

12. utrum cessante motu celi cesset omnis actio in inferioribus.

13. utrum christus fuerit mortuus uoluntate uel necessitate.

14. utrum beata virgo potuerit sanctificari in instanti in quo fuit sine culpa originali.

15. utrum materia nutriti de carnibus humanis resurgat sub alia hominis nutriti uel sub alia illius cuius tales carnes fuerint.

16. utrum homo possit naturaliter mutari de una complexione ad aliam.

17. utrum anima sit sicut in subiecto immediato in spiritu an in membro.

18. utrum potentie nutritiua, vegetatiua et augmentatiua differant realiter vel sint eadem.

19. utrum unus actus causet habitum.

20. utrum supposito quod petrus contra uoluntatem marie uxoris sue susceperit de sacro fonte iohannem contra uoluntatem martini patris ipsius iohannis, utrum in tali casu maria sit mater spiritualis iohannis et petrus sit compater martini.

21. utrum uxor de cuius licentia vir suscepit sacros ordines possit post obitum uiri alteri nubere.
22. utrum potenti statim restituere sufficiat ad salutem relinquere in testamento quod heredes restituant.
23. utrum iudex debeat condempnare illum cui crimen homicidii falso probatum est per testes quos non potuit reprobare infra terminum sibi datum a iudice propter reprobantium absenciam et distanciam si constat iudici tale crimen falso fuisse ei probatum.
24. utrum inuocare, coniurare et consulere demones et eis sacrificare et baptizare ymagines secundum formam et ritum ecclesie ad interficiendum uel affiliandum sapiat heresim uel infidelitatem.
25. qua pena exercens tales actus sit puniendus.
26. utrum iudeus dicens publice extra synagogam christum fuise hominem quendam deceptorem et eucharistiam esse solum panem sit puniendus ut hereticus aut ut blasphemus.
27. utrum talis sit puniendus per iudicem ecclesiasticum aut per iudicem secularem.

Decimum quolibet in quo proponebantur 29.

Primo utrum aliquid preter deum possit esse infinitum.
2.° utrum unum infinitum sit maius alio.
3.° utrum intellectus uilescat ex obiecto.
4.° utrum agens possit agere in distans et non in propinquo.
5°. utrum [Deus] intelligat alia a se.
6.° utrum deus intelligat futura contingencia.
7.° utrum deus possit adnichilare unum solum punctum linee finite scilicet eius principium uel terminum.
8.° utrum deus sit causa effectiua omnium.
9.° utrum theologus possit defendere creationem.
10. utrum creacio presuponat emanacionem diuine persone.
11. utrum creacio et conseruacio sit una et eadem accio.
12. utrum angelus possit moueri in instanti.
13. utrum masculus cicius formetur in utero quam mulier.
14. utrum intellectus agens sit forma intellectus possibilis.
15. utrum eodem habitu caritatis diligamus deum et proximum.
16. utrum hostia consecrata comesta possit nutrire.
17. utrum elemosyna sit magis meritoria siue satisfactoria quam ieiunium.
18. utrum princeps peccet concedendo licenciam alicui in terra sua ut mutuet pecuniam ad usuram.
19. utrum uouens exercere actum instantaneum anno-

tando instans signatum, ut pote primum noctis proxime future, possit tale uotum transgredi.

20. utrum iudex crudelis sit peior seu iniustior quam iudex remissus.

21. utrum parentibus liceat uerberare filios.

22. queritur talis casus. Quidam uxoratus viuente uxore promisit cuidam alteri mulieri que ignorabat eum uxoratum quod duceret eam in uxorem, et postea cognouit eam carnaliter; tandem post sex menses predicta mulier cognouit talem adulterum esse uxoratum et hoc sibi dixit qui hoc ipsum tali mulieri de plano confessus est et addidit promitto tibi quod si illa morietur post mortem eius te accipiam in uxorem, modo queritur utrum tali uxore legitima defuncta predictus adulter possit talem mulierem accipere in uxorem.

23. utrum matrimonium contractum per uerba de presenti et non consummatum per carnalem copulam soluatur per susceptionem sacri ordinis sicut soluitur per professionem religionis.

24. queritur talis casus. Quidam iurauit nunquam comedere rem non suam et sciens in grege suo esse oues 99 inuenit 100. Sic quod constabat sibi unam non esse suam licet non cognosceret determinate eam. Queritur utrum possit licite comedere vel alias consumere seu alienare 99 reseruando centesimam.

25. utrum distinctio dominiorum seu possesionum sit de iure naturali uel de iure positiuo.

26. queritur talis casus. Quidam ciuis unius ciuitatis et fidelis iuratus cuiusdam principis sciuit machinacionem ciuitatis contra principem et e conuerso principis contra ciuitatem queritur cui debeat cicius reuelare.

27. utrum medicus debeat dare medicinam mulieri pregnanti ex qua sequeretur mors filii, et si non daret eam sequeretur mors utriusque.

27. utrum mulier teneatur reuelare uiro filium ex se illegitime natum.

28. utrum stante statuto quod portans arma sine licentia soluat x. portans arma occulte non accusatus nec delatus teneatur soluere.

Undecimum quolibet in quo proponebantur 17.

Primo utrum omnis potentia sit reductiua ad actum.

2.° utrum relacio sit aliqua res.

3.° utrum distinctio secundum rationem essencie diuine et relacionis impediat predicationem unius de alio.

4.° utrum in diuinis filius possit generare.

5.° utrum deus peccet permittendo hominem peccare.

6.° utrum aliqua creatura sit necesse esse.

7.° utrum demones fuerint puniti statim post lapsum eorum in culpam uel pena eorum differatur usque post diem iudicii.

8.° utrum elementa agant et paciantur in mixto.
9.° utrum ignis possit infrigidari.
10. utrum hostia consecrata tam possit diuidi seu teri quod desinat esse corpus christi.
11. utrum sit matrimonium inter puerum et puellam septennem ei desponsatam, et ab eo carnaliter cognitam.
12. utrum rex Scicilie possit licite foriudicacionem que secundum statum regni debet fieri in fine anni anticipare ante annum.
13. utrum canonici cuiusdam eclesie qui iuraueruñt opponere et prosequi exceptiones legitimas contra omnes impetrantes canonicatum, utrum possint absque periurio quosdam impetrantes recipere in canonicos.
14. utrum medicus precognoscens mortem infirmi cuius habet curam debeat eam sibi reuelare.
15. utrum uouens aliquid sub condicione inhonesta, ut pote peregrinacionem aliquam si prosperatur in furto, condicione impleta teneatur adimplere uotum.
16. utrum faciens duo uota scilicet ieiunare omni sexta feria in pane et aqua, et non comedere panem in festo sancti laurencii, si festum sancti laurencii est feria sexta debeat implere primum uotum uel secundum.
17. utrum pater qui quum tradidit filiam suam unigenitam nuptui promisit instituere et instituit eam heredem in omnibus bonis que haberet tempore mortis sue exceptis legatis ponendis in suo testamento et hanc promissionem et institucionem confirmauit iuramento et consensu regio facto ex certa sua sciencia, possit in testamento suo talem promissionem et institucionem reuocare et omnia bona sua legare ad pias causas pro anima sua.

Duodecimum quolibet in quo querebantur 17.

Primo utrum in diuinis pater sit in filio et e conuerso.
2.° utrum deus cognoscat omnes partes continui.
3.° utrum averroes fuerit opinatus mundum fuisse ab eterno.
4.° utrum angelus possit cognoscere distincte deum.
5.° utrum angelus potuerit peccare in primo instanti sue durationis.
6.° utrum pene que in scriptura sacra leguntur diuinitus inflicte hominibus fuerint inflicte per bonos uel per malos angelos.
7.° utrum humana natura christi sit maioris perfectionis quam natura angeli.
8.° utrum filiacio christi temporalis que refertur ad matrem sit filiacio seu relacio realis uel rationis tantum.
9.° utrum in corpore hominis magis habundet terra et aqua quam aer et ignis.
10. utrum operacio membri corporis humani sit ab anima uel a membri complexione.

11. utrum paternitatis et filiacionis humane sit fundamentum generacio hominis actiua et passiua.

12. utrum uouens ingressum religionis et habens parentes indigentes debeat differre ingressum ad obsequendum seu subueniendum eis.

13. utrum papa possit dispensare in uoto continencie solempnizato per professionem religionis.

14. utrum uoluntas in actu suo regulata a racione recta non possit uelle malum.

15. utrum in ieiunio ecclesie uel quocumque alio ieiunio quod quis uouisset comedens 3.ª uel 4.ª uice comittat nouum peccatum mortale.

16. utrum sacerdos existens in peccato mortali possit alium confitentem sibi absoluere a peccato mortali.

17. utrum prelatus possit dare potestatem alicui sacerdoti quod absoluat ipsum prelatum a peccatis suis.

(Acaban los cuolibetos de Juan de Nápoles.)

José M. March.

(Concluirá.)

Hacia nuestra predicación tradicional.

UN PREDICADOR DE FELIPE II

Ha sucedido en España con la oratoria, lo que con ciertos ríos que mudaron de cauce: la fuerza de la corriente, los dos siglos últimos, se ha ido por fuera de la patria, hasta el punto de ignorarse hoy por dónde corrieron antes. Que hubo elocuencia, persuádelo, sin el testimonio de la historia, el ímpetu de la raza y ardor de la sangre, que aun por los escritos ascéticos se derrama, junto con la fecundidad del siglo de oro, en todas las manifestaciones del espíritu. En aquellos días de victoria y de conquista, el cetro de España, tendido sobre los continentes y los mares, daba la ley en todo, y en todo pesaba casi por igual. Hoy, de entre las ruinas, que un vandalismo doctrinario, iconoclasta, amontonó durante cien años para encumbrar su pequeñez, una generación más sensata desentierra torsos de héroes, no todos precisamente santos, pero sí de una talla superior, y que había interés en ocultar. También en el terreno de la oratoria sagrada han empezado los descubrimientos (1).

En el de Fr. Fernando la pista fué hallar su oración fúnebre sobre Felipe II, junto con otras de Terrones y Cabrera (2). Sin duda, en el aprecio del colector, los tres merecían ir juntos. Ahora bien, de Terrones algo conocida nos era la transparencia y redondez de formas, su marcha tan ceñida y un aticismo sin afectación, que hace más sen-

---

(1) En *Nueva Biblioteca de Autores Españoles*, publicó D. Miguel Mir «*Sermones* del P. Fr. Alonso de Cabrera». Madrid 1906. Del mismo Cabrera publicó el P. Luis Getino «*Navidad y año nuevo*. Nacimiento y Niñez de Jesús». Madrid, 1920. «*La Predicación tradicional*. Fr. Alonso Cabrera, Misterios de la Virgen, Nuestra Señora, prólogo del R. P. Felipe Rodríguez. Madrid, 1920».—«*Predicadores célebres*. D. Francisco Terrones del Caño», por F. G. Olmedo, S. J. *Razón y Fe*, 1920; enero-abril, p. 334-42, 486-97; mayo, p. 76-87.

(2) *Bibl. Nac.* 2/68,014. Contiene, junto con los otros tres discursos predicados a las honras fúnebres de Felipe II, otro del Maestro Terrones, predicado en su Capilla Real al Rey Felipe II, sobre las honras de la Srma. Infanta D.ª Catalina, Duquesa de Saboya. El de Fr. Hernando está impreso en Sevilla, año de 1598.

Véase también Pérez Pastor en su *Bibliografía Madrileña*, 1891, t. I, núm. 657, pág. 347.

sible la pérdida de sus manuscritos. De Cabrera, ¿quién no recuerda el amplio desarrollo de la Escritura, el nervio de la exhortación, excesivamente concreta y realista, sus efusiones lírico-ascéticas sobre los *Misterios*, la fertilidad casi pródiga del estilo, y una riqueza de lenguaje inexhausta? ¿Cómo sería Fr. Hernando? Habría que saberlo...

Afortunadamente, en el Museo de la Academia de San Fernando, al fondo de la primera sala y a ambos lados de la puerta que da paso a la siguiente, se yerguen dos mercedarios, envueltos en sus hábitos blancos, y con ese tono de aristocrática sencillez que a veces pone Zurbarán en las señoriles figuras de sus religiosos. El de la derecha, alto y cenceño, un poco vencido hacia adelante, con desaire en el plegado, de que no se cuida, absorto en su lectura, es Fr. Hernando. Tiene el rostro displicente y con algo de ceño—natural, no de carácter—, la mandíbula apretada, como de hombre hecho a contrariedades, saliente y fina la barbilla, indicio de tenacidad en sus propósitos... Haber merecido los pinceles de Zurbarán, algo indica y aviva el ansia de conocerle.

La noticia más próxima a nosotros es de Fr. José Antonio Garí y Siumell (1): en ella se dan las líneas generales de la vida y una lista incompleta de las obras.

«Sermones funerales a la honra del Rey Nuestro Señor Don Felipe II, con el que se predicó en la de la Srma. Infanta D.ª Catalina, Duquesa de Saboya. Recogidos por Juan Iñiguez de Lequerica, impresor de Libros. Dirigidos al Rey Nuestro Señor Don Felipe III, en Madrid. En la imprenta del Licenciado Varez de Castro, año MDXCIX.»

1.º Del Dr. Aguilar de Torrones, en San Jerónimo el Real, de Madrid.
2.º Maestro Fr. Alonso Cabrera, en Santo Domingo el Real, de Madrid.
3.º P. Fr. Agustín Dávila, en Valladolid.
4.º P. Fr. Lorenzo de Ayala, en San Benito el Real, de Valladolid.
5.º Dr. Luis Montesino, en Alcalá de Henares.
6.º Fr. Alonso de los Angeles, en Barcelona.
7.º P. Fr. Agustín Salucio, en Córdoba.
8.º P. Fr. Hernando de Santiago, en Málaga.
9.º Fr. Juan López Salmerón, en Logroño.
10. Maestro D. Manuel Sarmiento, en Salamanca.
11. Dr. Martín de Castro, en Granada.
12. Francisco Dávila, en Belmonte.

(Sermones añadidos.)

13. Del Obispo de Jaén D. Bernardo de Rojas, en Baeza.
14. Dr. Francisco Sobrino, en la Capilla de las Escuelas Mayores, en Valladolid.
15. Dr. Aguilar de Terrones, en la Capilla Real en las honras de la Infanta D.ª Catalina.—El del P. Hernando, impreso por separado en Sevilla por Francisco Pérez, 1598.

(1) «*Biblioteca Mercedaria*, o sea Escritos de la celeste, real y militar Orden de la Merced, Redención de Cautivos, por el M. R. P. Fr. José Antonio Garí y Siumell, historiador general de la misma Orden y socio correspondiente de la Real Academia de Bellas Letras de Barcelona, 1875»; núm. 644, p. 201.

Remontando la corriente por el siglo XVIII, el P. Fr. Agustín Arqués, archivero general de la Merced, nos ha trasmitido, con juiciosas adiciones, la *Biblioteca de Escritores*, de Harda (1). Este, que no peca de suave con Fr. Hernando, traza de él una semblanza severa, no muy justa, y trae la nota más detallada que conocemos de sus obras; está informado y sabe las fuentes, que caen más arriba. Apóyase en Nicolas Antonio, a quien a veces traduce literalmente.

Menos exacto y seguro es, aunque más resuelto en sus afirmaciones, Fr. Diego Serrano, que redactaba sus biografías mercedarias (2) después de 1702. Pudo, pues, oír a los que conocieron al orador.

No habían pasado siete años después de su muerte, cuando publicaba Salmerón sus *Recuerdos Históricos* (3), y en ellos el epitafio de Fr. Hernando, con un juicio muy favorable, de estimar en varón tan autorizado y de gobierno.

Mas su elogio resultaba algo pálido para Fr. Juan Guerrero, cronista de Andalucía, cuya obra manuscrita admiró ya Pacheco el pintor, si bien no la pudo ver impresa. «Aunque escribió, dice Guerrero, de este singular varón el Rmo. Salmerón en sus *Recuerdos*, habla dél tan sucintamente que no pone particular admiración de este sujeto.» Bajo su pluma, en cambio, se rompe la línea de la crónica, para dar paso a una admiración que no se disimula. Dos veces bosquejó de propósito la vida (4); seguiremos la primera por más fresca

---

(1) Fr. Antonio Ambrosio de Harda, *Bibliotheca Scriptorum* Ordinis B. Mariae de Mercede, con adiciones y suplementos del P. M.° Arqués Jover. Mss. de 760 folios numerados. Véase el folio 575 vto. bajo el epígrafe *Santiago* 1, hasta 578 vto.—En el archivo particular de PP. Mercedarios, en Madrid. Es copia del Mss. que dice Arqués y Jover se encuentra en el *Archivo General de Madrid*. Estante 6, Reg.° 1, núm. 15 [?] con el título *Biblioteca Mercedaria*, tres tomos en 4.°

(2) *Bibl. Nac.* Mss. 12.337. «*Fragmentos históricos* y Noticias en compendio, de los Santos y Santas varones venerables, que, assí hombres como mujeres, ha tenido el Real y militar Orden de Ntra. Señora de la Merced Redención de Cautivos... por el P. Fr. Diego Serrano, hixo y conventual que fué de éste de dicha Orden en la Ciudad de Granada. Parte primera» [falta el tomo 2.°]. Véase letra F. n. 5.°, fol. 176 vto.

(3) «*Recuerdos históricos* y políticos de los servicios que los Generales y varones ilustres de Nuestra Señora de la Merced, Redención de Cautivos, han hecho a los Reyes de España, desde su gloriosa fundación, que fué el año de mil doscientos diez y ocho hasta el año mil seiscientos quarenta... preséntalos a la Majestad Católica el Maestro Fr. Marcos Salmerón. En Valencia en casa de los herederos de Chrysóstomo Garriz por Bernardo Nogués... año 1646.»

(4) *Bibl. Nac.* Mss. 8.293. En 4.° con este título en el lomo del libro: «*Fragmentos históricos* de la Merced de Andalucía.» El fragmento 16 consta de ocho folios y lleva por título: «*Vida* de el R.° Padre Maestro Fray Hernando de Santiago, varón prodi-

y jugosa. Escrita diez años después de morir Fr. Hernando, tiene la fragancia de un recuerdo que se respira y el encanto de un hechizo que todavía dura, causado por las sabrosas e íntimas conversaciones con que, ya en su extrema vejez, traía, según Tirso, suspendidos en torno a su cama a sus visitantes, aquel hombre, que llevaba en sí la historia de España, desde el retiro del Emperador en Yuste, hasta los días de Felipe IV, velados por celajes cada vez más sombríos. «Todo lo aquí referido—así se cierra la vida—, todo lo más particular de ello, lo oímos contar al mismo Padre Maestro Santiago: otras cosas vi y noté y otras me contaron religiosos ancianos, que le asistieron y acompañaron, todo digno de que se sepa para lustre de nuestra sagrada religión.»

Calor parecido, aunque más disimulado, se siente en el principal cronista de la Merced, Fr. Bernardo de Vargas. Su obra (1), en latín no muy clásico, aunque fácil y esmerado, a trozos pintoresco, resplandece por el método histórico, escrupuloso y moderno, hasta el punto de dar las piezas justificativas en la propia lengua que se escribieron; y en lo que toca a Fr. Hernando, cuando provincial de Italia, llega a la minuciosidad del diario. No que no se noten sus simpatías; —¿qué historiador grande hubo sin ellas?—pero ni le hacen omitir hechos, ni le ciegan, que no vea el punto flaco de su héroe.

A Vargas sigue el príncipe del drama teológico y autor regocijado de los *Cigarrales de Toledo*. Su historia (2) es la de aquél, ligeramente comentada con apreciaciones muy sensatas y severas.

La segunda parte está justamente firmada el mismo día que murió Fr. Hernando: las frases, que abren su retrato, suenan a elogio fúnebre. «Ni tengo, dice, de atrever la pluma en sus loores,

---

gioso en su predicación, de donde tomaron motivo a llamarle todos «pico de oro»; fué religioso profeso en el orden de Nuestra Señora de la Md.; escribióla el Pe. Ma. Fr. Juan Guerrero, chronista de la provincia de Andalucía, año de 1650.» La segunda vida, que es casi una copia de la anterior, se halla en el fragmento 28 y está firmada en 1556.

(1) «*Chronica* sacri et militaris ordinis B. Mariae de Mercede Redemptionis captivorum, auctore Fratre Bernardo de Vargas, Sacrae Theologiae Magistro Ispalensi ejusdem ordinis alumno.—Panormi MDCXIX.» El tomo 2.º, impreso también en Palermo, es de 1622.

(2) «*Historia General* de el Orden de Nra. Sa. de las Mercedes, Redención de Cautivos. Primera parte... Compuesto por el P.e M.o Gabriel Téllez, cronista general de el dicho Orden de Nra. Señora de la Merced, Redención de cautivos.—En Madrid a catorce de Diciembre de el año 1635.—Segunda parte.—En Madrid a los treinta de Marzo de mil y seis cientos treinta y nueve.» Copia manuscrita en 819 páginas, hechas por los PP. Fr. José Naval y Ramón Serratosa, sobre el original autógrafo conservado en la *Biblioteca de la Academia de la Historia*, Madrid. Estante 27, grada I, E, 16 y 17.

pues fuera deslucirlos a quien—si perdida *la boca de oro*, admiración de Grecia, blasonó toda España *pico de oro*– desempeñó este título con el principado, que mereció en el púlpito, del modo que el oro entre los metales. Su elocuencia, no limitada en los sermones solos, se extendía a lo conversable y causídico, a las veras y a las burlas, con tanta fuerza de afectos y palabras, que estaba en su mano, mejor dicho, en su lengua, mudar los sentimientos y pasiones; tan señor de las lágrimas ajenas y la risa, que, camaleones de su lengua, si lloraban a sus encarecimientos lastimosos, al instante mudaba el pesar en regocijo, al donaire de sus sales: no hay que detenernos más en esto, pues cuantos le conocieron en la silla o en el púlpito, afirmarán que he andado corto».

Tan rico y entretenido ingenio, por fuerza había de honrar la Academia de Francisco Pacheco, el cual en su galería de ilustres sevillanos (1) cuya portada tiraba en 1599, reservó un sitio al predicador mercedario, en plena madurez, como del retrato se desprende. En la biografía que le sigue, hay, con alguna que otra inexactitud, pormenores que Pacheco podía muy bien saber.

Tales, son, en suma, las fuentes principales (2). Dejan, es cierto, en sombras un período tormentoso, que va de 1608 a 1617. Sabemos algo de naufragio; lo demás se ignora; pero los archivos irán poco a poco dando su luz.

I

SU PATRIA

Nació en Sevilla, cuando esta ciudad, recogiendo en sí los últimos esplendores del reino granadino, era ya centro de Andalucía, escala y resguardo de las reales armadas y llave del Océano, en cuya lí-

---

(1) «*Libro de* descripción de verdaderos *Retratos* de ilustres y memorables varones por Francisco Pacheco. En Sevilla 1599.»

(2) Otros documentos se citarán a su tiempo: basta aquí nombrar, por su importancia y por ser, desgraciadamente, el único que sabemos dónde pára, el «*Libro* del tiempo que gobernó la Religión de la Merced el Rmo. P. M. Fray Juan Cebrián Mro. General de ella y el Rmo. Serrano.» *Archiv. Histór. Nac.* Clero, legajo 438.

nea parecía surgir, solicitadora de entre los vapores del mar, América... Nudo y vital ensanche en aquella arteria de conquista y civilización, por Sevilla salía el río de sangre, en el que, durante dos siglos, medio mundo se regeneró definitivamente para la humanidad y el catolicismo; y por Sevilla entraba aquel otro río de plata y oro, en la arribada periódica de los galeones. Nacido en su seno o llegado de fuera, vió Sevilla cuanto la España del Emperador y de su hijo encerraba de santo, de sabio y heroico. ¡Visión espléndida aquélla! No era sólo el embellecimiento con nuevos y costosos edificios como la Audiencia, la casa de la Moneda, en un estilo más severo, aunque no indigno del anterior, ni la alineación de paseos y alamedas públicas: era el esplendor de las fiestas religiosas y profanas con un derroche fastuoso, casi oriental: era el reflorecimiento de los claustros en varones de saber y santidad aventajados, cuya lista apenas si está empezada en los *Anales* de Zúñiga; era el culto de la antigüedad cuyo fuego mantenía vivo, en gloriosa vejez, Arias Montano, desde su retiro de Campo de Flores; era la candorosa ingenuidad de Guerrero en sus *Villanescas*, cruzadas de anhelos místicos; era la doble germinación poética, de cuyas primeras flores se había coronado Juan de Mal-lara, Cetina, el de los blandos versos y espada pendenciera, Herrera el divino, y el Marcial andaluz, Baltasar de Alcázar; era finalmente la visión de un mundo nuevo en sombras y colores, que, sobre los caballetes de Francisco Pacheco, se abría a un grupo escogido, entre los que descollaba su yerno y príncipe del retrato, Velázquez. Y para dosel de tanta magnificencia un cielo radiante de luz; y por alfombra una tierra acariciada por larga primavera de ocho meses. Así Sevilla era un paraíso...

Paraíso, mas sin ángel a la puerta y con la serpiente dentro. Y aunque no estuviera, bien podía entrar por aquel río de plata, que remontaba el curso del Guadalquivir bajo las velas de las naos. El oro en barras despertó la codicia, corrompió la antigua nobleza, creando rápidamente otra espúrea, fomentó el ansia de placeres sin trabajo a que el clima invitaba, alteró las balanzas, torció las varas de justicia, pobló los bodegones de perdidos y tahures, las calles de rufianes, las *Gradas* de ladrones; y bajo una apariencia de orden, en que nadie creía, daba la ley Monipodio con sus cofrades; pero no el Monipodio y los cofrades que la pluma de Cervantes purificó de su escoria y vistió con un rayo de inmortalidad y simpatía, sino el Monipodio de

verdad con su nauseabunda fiereza, y los rufianes, que, después del toque de queda, imperaban en el *Arenal*. Aunque de paso, a través del velo, Santa Teresa había visto bien y pudo escribir: «Las injusticias que se guardan en esta tierra es cosa extraña, la poca verdad, los dobleces» (1). La fe misma había sido herida por el pie. «En Sevilla, escribía San Francisco de Borja a 11 de agosto de 1558 (2), es tan general el mal, que se ha ahora hallado ultra lo pasado, que dice una persona que, cierto modo, se le podría poner fuego a todas partes». Y el P. Bustamante, el 20 de diciembre, a Laínez: «Represento a V. P. que todo el luteranismo de España dicen que salió de Sevilla, y se teme que está la más dañada ciudad que otra alguna ciudad de estos reinos (3).

¿Y las costumbres? Todas las basquiñas de Milán y lienzos de Holanda no bastaban a ocultar la corrupción de aquella *Babilonia* —que así la llamaban—cuyo hedor se transpira por las páginas de Mateo Alemán, y cuyas entrañas ha descubierto con rara limpieza y discreción, abriendo de par en par los archivos municipales, Rodríguez Marín, en su comentario a *Rinconete* y *Cortadillo* (4), el mismo que primero en *Barahona de Soto* (5) y después en *Pedro Espinosa* (6), teje una corona de alabanzas a la Reina del Betis.

En ella tuvo Fray Hernando su cuna; en ese ambiente se moldearon su cuerpo y alma; y de esa Sevilla, mitad luz y mitad tinieblas, fué hijo «y de los más famosos de ella, escribe Pacheco, por su gran predicación, la cual ejecutó en todas naciones y partes del mundo, en varias lenguas, con el mayor aplauso que se ha visto jamás sesenta y cuatro años. Nació en la calle de las Palmas, de conocida calidad y nobleza, año 1557» (7).

---

(1) *Epist.* c. LXXII, p. 62-63.

(2) *Mon. Borg.*, III, p. 394. Véase más particularmente Menéndez y Pelayo, *Historia de los Heterodoxos españoles*, t. II, cap. IX, págs. 422 y sigs. Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús*, t. II, cap. VI, págs. 94-99.

(3) *Mon. Lain.*, IV, pág. 583.

(4) *Rinconete y Cortadillo*, Sevilla, 1905. Véanse sobre todo los párrafos II y III, páginas 35-114.

(5) *Luis Barahona de Soto*, Madrid, 1903; sobre todo los capítulos VI y VII, págs. 102 y siguientes.

(6) *Pedro Espinosa*, Madrid, 1907; especialmente el cap. IV, pág. 104 y sigs.

(7) Así Pacheco: Fr. Juan Guerrero, en la Vida de 1650, escribe así: «De edad de diez y ocho años, tomó el hábito de Nuestra Señora de la Merced en el convento grande de Sevilla. No he podido averiguar, sino es por conjeturas, el año en que recibió nuestro santo

Tuvo sólo una hermana menor que él, la cual casó honradamente en Sevilla. Ni el nombre de ésta ni el de sus padres nos es conocido. Baste saber que éstos le trasmitieron sangre noble, y que, piadosos, fueron dos veces padres, educando con esmero al que habían engendrado con amor. Instante único y que encierra otros mil, aquel en que el niño, blando de miembros, más blando de alma, pasa del regazo materno a la tutela del educador. ¿Quién lo fué de Fray Hernando?

II

EL ESTUDIO DE LA COMPAÑÍA

Tres años tan sólo antes que él naciera, guiados por el P. Basilio, sevillano también, llegaban a la ciudad unos religiosos ya entonces discutidos, aunque no tanto como después, pero que tenían el mérito indiscutible de haber, en los veinticinco años, no completos, de existencia oficial, agrupado en torno a sus cátedras y confesonarios mucha gente del pueblo y personas escogidas en letras, sangre y santidad.

En Sevilla pasó lo propio; porque puestas el 1561 (1) clases de gramática en unas casas harto pobres—San Hermenegildo no se abrió hasta 1580—ya el segundo curso, que fué el de 62, subían los alumnos

---

hábito, ni qué prelado se lo dió: sólo sé decir que, habiendo muerto el año de 1639, en el cual tenía noventa y dos años de edad, como averigüé [!], y habiendo tomado el hábito a los diez y ocho, como he dicho, sería el año de su nacimiento y en el que tomó el hábito de 1557/1575 (sic), tiempo en que gobernaba la religión el Rmo. Padre Maestro Fr. Miguel Puig, General perpetuo de nuestra sagrada religión, hasta el año de 1574, en el cual fué electo el Rmo. P.e M.o Fr. Francisco de Torres, y comenzaron en él los generalatos por seis años de gobierno no más».—Y al margen, con letra diversa: «Profesó año de 1576 a 28 de agosto, siendo *proval.* el M.o Arce» y de letra algo posterior: «Nacería el año de 1557 (?); si profesó a los diez y nueve años, no murió, según la cuenta, sino de ochenta y dos años». Guerrero en la segunda vida: «Así de edad de diez y ocho años tomó el hábito de Ntra. Sra. de la Merced en el real convento de Sevilla, año de 1575, a veinte y ocho de agosto, siendo provincial de ambas provincias, Castilla y Andalucía, el Rdo. P.e M.o Fray Rodrigo de Arce». Ya en esta segunda redacción de 1656, Guerrero parece saber de cierto que Fr. Hernando tomó el hábito a los diez y ocho el 28 de agosto. Lo de los noventa y dos años es un error por 82.

Según Pacheco, tenía diez y siete años cuando entró religioso. Ambas opiniones se conciertan así: Sábese con certeza que para agosto del 75 había entrado religioso. Si suponemos que naciera después de ese mes el 57, sería de diez y siete años cumplidos y próximo a los diez y ocho cuando entró novicio.

(1) «En Sevilla, por ahora parece se deban diferir tanto las lecciones de latinidad

a quinientos (1). Gratuitas como eran las clases, los más pertenecían a la clase media; pero sucedió lo de siempre; un rico en la calle eclipsa a diez pobres; y más si era mayorazgo de aquellos mercaderes cuyos hijos «iban con grande autoridad, con ayo y con pajes, que les llevaban los libros y aquél que llamaban *vade mecum*.—Era verlos ir y venir con tanto aparato, en sillas si hacía sol, en coche si llovía». Así los veía un jovencito, de calidad él, aunque, por el porte, venido a menos. Al fin acabó por mezclarse con ellos y se llegó a los Estudios de la Compañía: oyó las lecciones de los Padres (2) admiró sus virtudes, formóse a su ejemplo; y en su ánimo generoso guardó la imagen de aquellos días, tan bien guardada, que ni la agitación de los campamentos, ni los hierros del cautiverio, ni los azares de próspera y adversa fortuna, le hicieron olvidar que «a la Compañía de Jesús, como dice un Cervantista ilustre, debía aquella otra libertad del espíritu, mil veces más hermosa que la del cuerpo; pues con su enseñanza se abrieron y formaron para las letras españolas aquellas nobilísimas facultades, que tan pródigamente derramó Dios en su alma». Y así, desde la serena cumbre de su vida les consagró en su *Coloquio de los Perros* un recuerdo inmortal...

Nunca Berganza habló con más seso, ni en boca de perro sonó tan reverente la verdad. ¡Qué elogio de sus profesores tan medido en

---

cuanto las de teología.» 17 de julio de 1560.—Polanco a S. Francisco de Borja.—*(Mon. Borg.* III, p. 623.)

«Saliendo de Portugal, me encontró en Alburquerque un hermano, que iba a buscarme con cartas del P. Bustamante sobre el comenzar a leer en Sevilla; y porque sobre esto se ha hecho mucha instancia, y hay personas calificadas que lo desean y lo ayudarán, yo se lo remití al P. Provincial y le envié alguna instrucción con este hermano, al cual despaché desde el camino». Carta del P. Nadal al P. Laínez; de Ebora a 20 de septiembre. *(Mon. Hist. Epist. Nad.* I, p. 537). Del curso 1561-62 véanse cartas del P. Acebedo. (Astrain. *Historia* II, p. 574.)

(1) *Epist. Hisp.*, V, f. 249. (Véanse en Astrain *Historia de la Compañía*, t. II, p. 588): «Hémonos consolado en Dómino que los estudios de Sevilla vayan tan adelante y sobre el doblar las clases inferiores se escribe al P. Provincial.» 22 de julio de 1563. Laínez desde Trento al P. Bustamante *(Mon. Lain.*, VII, p. 224) ... Roa escribe que desde «el 60 al 64 llegaron a novecientos y fué necesario añadir de nuevo otro general de letras humanas y un curso de artes y filosofía». *(Historia de la Provincia de Andalucía*, lib. II, c. II.)

(2) Se tiene por verdad desde que Rodríguez Marín lo asentó por estas palabras: «¿No crees, como yo, que en estas afectuosas palabras del coloquio se trasluce una afición más propia de discípulo que de persona indiferente, siquiera mirase con buenos ojos el saber y las virtudes de aquellos Padres? A mi juicio, rebasa los límites de la conjetura la creencia de que Cervantes frecuentó las aulas de la Compañía.» (*«Cervantes estudió en Sevilla 1564-1565»*. Sevilla, 1905, págs. 27-28.)

las frases, tan repasado de gratitud! ¡Y qué visión tan deleitosa aquella del *Estudio* y del maestro que en la cátedra leía allá de 1563 a 1565!

Pues bien: quizás el mismo año de 1566, en que a lo más tardar Cervantes abandonó aquellos *Estudios*, venía a ocupar su puesto el niño Hernando. Los mismos maestros dejaron en él parecido recuerdo, y en repasarle se deleitaba ya sexagenario, cuando, al dedicar su sermón en las honras de Felipe III, al P. Jerónimo de Florencia, escribía: «A vuestra Reverendísima, que es el maestro de estos tiempos en la doctrina apostólica cierta y verdadera..., y no sólo como a predicador del rey, sino como a rey de los predicadores, por mil títulos, por la merced y honra que ha hecho a mi persona y doctrina, por las verdades que ha predicado y defendido, por ser yo tan hijo de la Compañía, donde tuve mis primeros estudios, le dedico este sermón».

¿Y no se podría saber, con probabilidad próxima a certeza histórica, quién era aquel maestro, que el bueno de Saavedra miraba de hito en hito leer en la cátedra, quién el que corrigió los primeros ejercicios al príncipe de los ingenios y abrió las fuentes de la elocuencia a uno de los primeros oradores del siglo XVI? Sí, la pluma de Rivadeneira nos ha trazado su semblanza.

Al año 1568, en la historia manuscrita del Colegio de Madrid, cuenta el H. Mosquera que, deseando Felipe II tener en su Corte maestros, de que tanto bueno oía decir, miró San Francisco de Borja sus Colegios de España, para buscar lo mejor, y encargó al P. Araoz hiciese venir de Sevilla al maestro Acebedo que entablase los estudios en la Corte. Había nacido en Toledo el año de 1522, y sacerdote ya, terminada la teología y graduado en Artes; sobre los treinta y uno entró en la Compañía de Jesús el 1554; el primero que fué recibido en Sevilla (1).

«Era, dice Rivadeneira, excelente poeta y orador, y en las letras humanas, latinas y griegas varón eminente. Resplandecieron en él tantas virtudes, especialmente la humildad, sin rastros de aquellos humos, que comúnmente suelen desvanecer y ofuscar a los que pro-

(1) Ribadeneira, «*Historia* manuscrita de la Asistencia de España de la Compañía de Jesús». Tomo II, lib. V, cap. IV. Véase también Uriarte-Lecina, «*Biblioteca* de Escritores de la antigua Asistencia de España.» Madrid, 1925. Parte I, t. I, p. 20.

fesan estas letras, que no dejaba pasar ocasión alguna que se le ofreciese para humillarse. No podía llevar en paciencia le alabasen composiciones, oraciones, diálogos, comedias y tragedias admirables, y después de haberlas compuesto y representado, por algunos días se escondía y no parecía en público, por huir de ser alabado».

Y después de alabarle de orador, prosigue así: «Teniendo tan grandes talentos y tan grandes partes para otros estudios mayores, nunca quiso tratar de ellos, sino dedicarse a enseñar e instruír la juventud, por el gran fruto y servicio que se hace a Nuestro Señor en aquel ministerio; en el cual él se ejercitó hasta la muerte con mucho gusto y alegría, enseñando a todos sus discípulos, con su raro ejemplo, palabras y consejos, no menos el santo temor de Dios, y las virtudes cristianas que el arte de bien hablar. En las cosas que componía para representar, mezclaba tanto de lo de Dios y con tanta suavidad y dulzura, que, cuando se representaban, salían los oyentes compungidos y movidos a toda virtud».

«Trocó los teatros en púlpitos y salían los hombres muchas veces más llorosos y recogidos de sus representaciones, que de los sermones de algunos excelentes predicadores. El argumento y la materia le daban las tragedias del mundo y los desastrados fines, que en él se ven cada día, y el blanco de todas sus composiciones era no engañar al tiempo, sino desengañar las almas, no reír sus culpas, sino llorarlas y enmendarlas» (1).

«Mostró, dice, su obediencia, en que fué aventajado, cuando, no estando aún bien convalecido de un dolor de costado, en Sevilla, fué llamado para leer retórica en el Colegio de Madrid». Naturalmente era para sentido abandonar un Colegio, donde había con tanto fruto trabajado desde que en 1561 se fundó (2). Partió, sin embargo para hallarse en la apertura, que fué algo después de San Lucas. Dios quiso premiar su sacrificio, llevándole para sí el 12 de enero de 1573 (3).

---

(1) Véanse en *Bibl. Hist.* 12-12-6 n. 383. «Comoediae et dialogi et orationes, quas P. Açevedus, sacerdos Societatis Jesu, componebat.»

(2) Vense ya cartas suyas escritas desde Sevilla en 1562.—Astrain, *Historia* II. p. 574.

(3) V. *Mon. Pol. Complem.* II; p. 172-73, donde los editores corrigen a Alcázar en su *Chrono-historia* II, 224-25, «ubi perperam dicitur Acebedum die 1 Februarii obiisse...» En ese mismo tomo, p. 211, el P. Gonzalo de Esquivel escribe desde Madrid al P. Polanco, con fecha 2 de enero de 1573. «Hay salud, gloria al Señor, sino es el P. Acevedo—según dicen los médicos—así por su edad, como por la mudanza de la tierra, en un tiempo tan áspero, como ha sido a la entrada del invierno, y máxime en este presente, que han sido muy extraordinarios los fríos y yelos que hace: que dicen ser como los de Burgos». Véase además Uriarte—Lecina. *Obr.* y *lug. cit.*

He ahí al P. Acebedo, cuyo nombre de hoy más deberá ir unido a los de Cervantes y Fr. Hernando, que bastarían para honrarle.

«Fr. Hernando, escribe Pacheco, fué el hombre de mayor memoria que se ha conocido, pues cualquiera libro que leía recitaba de él cláusulas y páginas enteras y esto conservó siempre». No parecerá exagerado a quien haya leído el *Santoral*, donde en las *explicaciones* de los Evangelios, revuelve un tesoro patrístico abrumador, no como quien toma de libros abiertos sobre la mesa, sino como quien cita de memoria, y en ella carea y confronta.

El mismo la ha cantado así: «Oh memoria, rico tesoro y guarda joyas del alma, que, cuando quiere ponerse de fiesta, retirada en ese retrete, halla mil preseas de qué engalanarse. ¡Oh escritorio! ¡Oh hucha secreta y guarda de letrado y estudioso varón, donde guarda y atesora para el día que quiere hacer muestra de sí: *Profert de thesauro sua nova et vetera*... ¡Oh archivo de las escrituras importantes y títulos de nobleza y riqueza del hombre, y donde se guardan las verdades de las ciencias! ¡Quién tuviera la de un Jerónimo, de quien dijo Agustino que supo todas las ciencias y todas las lenguas que florecieron en su tiempo, y aun casi todas las de todas las naciones, de suerte que ningún hombre supo lo que ignoró Jerónimo! (1). Y, como a la suya correspondían otras facultades, así estudió gramática, y en ella salió tan brevemente aprovechado, que causó admiración a sus maestros y discípulos» (2).

En sus idas y venidas del estudio recogería cuadros de costumbres tan sevillanas como éste. «Cuando quieren meter la vaca o buey al matadero, para descocotarla, llega a la puerta, huele la sangre de otras que allí han muerto, retírase atrás, embravécese y huye y no quiere entrar; el remedio, que tiene el jifero o el conocedor de ganado, es echarle dos o tres alanos—si no basta un manso—, y éstos le asen, uno de una oreja, otro de la otra, otros le van mordiscando y ladrando, hasta que desta manera viene a entrar» (3).

Pero no fuera sevillano sin su punta de afición. Podrá discutirse, y con justicia, la conveniencia, pero no la maestría con que abre la consideración primera en la fiesta de San Bartolomé: «Suele suceder,

---

(1) *Consideraciones de Quaresma.*—De la conversión de San Pedro: *Consid.* II, páginas 872-873.

(2) Guerrero, *Vida.*

(3) *Quaresma.* III domingo; *Consid.* II, p. 358.

cuando un toro bravo sale a la plaza, rostro y cerviguillo ancho y negro, que con su aspecto, furia y bramidos, obliga a que todos se pongan en cobro; y cuando están llenos los tablados y solo el coso, sale un hombre, que sólo con su capa en la mano, le silba, le provoca y le incita; todos le han lástima y le tienen por muerto; y aunque le dan voces, de nada se turba, antes severo, entero y reposado, si el toro no le quiere, él se llega; y cuando le arremete, cerrando los ojos, a dar la cornada, déjale la capa en los cuernos, húrtale el cuerpo y parte de carrera a un puerto seguro, a que echó primero el ojo, que comenzase a hacer esto; embravécese el toro con la capa, písala y rómpela, y los que de lejos lo miran, piensan que mató al hombre; pero el otro, vivo, se está riendo y holgando en su paz» (1).

Sigue la aplicación a los mártires, que, atrevida en un principio, llega pronto a los bordes del gerundianismo; dejémosla y digamos que, tal vez con uno de esos espectáculos, se despidió para entrar en religión. Porque, terminados sus estudios en la Compañía, con la mira de conseguir algunos beneficios eclesiásticos, se dedicó a los cánones; y «estudiándolos, dice su biógrafo, mostraba la particular elocuencia con que Dios le había enriquecido; causa por que muchos le aconsejaron mudara de intento y se hiciese religioso, donde estudiando teología podía hacerse insigne predicador» (2). Como discreto gustó de consejo tan prudente. No por eso olvidó lo aprendido, y así toda su vida fué «tan dueño de los cánones y leyes civiles, y concordaba y combordada pareceres y sentenciaba causas, siendo llamado para esto de D. Jerónimo de Leiva, Provisor de Sevilla» (3).

III

ENTRA RELIGIOSO Y SE MUESTRA PREDICADOR

Puesto a elegir, puso los ojos en la Orden de la Merced, cuyo convento de Sevilla, florecía en virtud y letras. Movíale juntamente ver la crónica de esa Orden entrelazada con la de los reyes, de quienes fué siempre muy favorecida, y a los que, en la última épo-

(1) *Santoral*, p. 470.
(2) Guerrero, *Vida*, fol, 1.
(3) Pacheco, *Libro de retratos*...

ca de la reconquista y primera de nuestra edad, había prestado apoyo, con su hacienda y sangre en la redención de cautivos, con su fidelidad en los consejos, y en las cátedras con sus maestros. Nacida en España, en España principalmente florecía, y en ella estaba de asiento el Maestro General.

Eralo, como vimos, el Rvmo. Puig, y provincial Fr. Rodrigo de Arce, cuando Fr. Hernando, de diez y siete años bien cumplidos, entraba de novicio en el real colegio de Sevilla. Hizo su profesión, en manos del P. Fr. Baltasar Castaño, el 16 de agosto de 1576 (1).

Muy pronto, cuando aun cursaba artes y teología, se revelaron sus dotes de púlpito, realzadas por la frescura del ingenio y el encanto de la edad; de suerte que, apenas ordenado de Evangelio, siendo de solos veintidós años (2) predicaba por varias iglesias y pronto la ciudad se llenaba de su nombre.

Quisieron el Arzobispo y sus canónigos oír tanta elocuencia en tan corta edad, y resolvieron invitarle que les predicara entre los dos coros: cosa, acentúa Vargas, que ni a los más famosos se concedía. La narración, llevada por los mismos lances en los diversos autores, y cortada por igual dialogismo, triunfa en la crónica de Guerrero... «Enviaron, dice, un canónigo, para que le convidase: entró en el convento de la Merced y fuese derecho a la sacristía; halló estaban revestidos los ministros para salir a decir misa mayor: llegóse al incensador—éralo el maestro Santiago, por ser entonces corista—y díjole:—¿Dónde hallaré al Padre Fr. Hernando de Santiago?: Respondió el mismo: —¿Qué le quiere V. md.? —Querría, dice, encomendarle un sermón para la Iglesia mayor, porque el Sr. Arzobispo y los señores canónigos desean oírle. —¿Y qué día es el sermón?, replicó el P. Santiago. —El día de la Purificación, dijo el canónigo. —Pues váyase V. md., dijo el P. Santiago, que se predicará como esos señores mandan. —Que no quiero eso, Padre, dijo el canónigo, sino que me diga dónde es la celda de el Padre Santiago. —Váyase V. md.

---

(1) *Bibl. Nac. Mss.* 3600. «*Fragmentos* misceláneos de las cosas memorables de esta Prova. de Andalucía del Orden de Nra. Señora de la Merced. Ron. de cautivos, recogidos por Fr. Marcos de Ostos.» *Fragmento* 10, n. 60, fol. 26 vto. «Ego Fr. Ferdinandus Santiago facio professionem etta., tibi R. P. M. Fr. Balthasaris Castaño Praesidi, vice R. A. P. M. Fr. Petri Carrillo com.ris Temp.e R. A. P. N. M. Roderici Arce Proalis etta. Die 28 Augusti anno 1576.» (n. 60. fol. 28 vte.)

(2) Pacheco, *Libro...* de *Retratos*.

con Dios, como le he dicho, respondió el P. Santiago, que ya está aceptado ese sermón, porque yo soy a quien V. md. busca.—Como le vió tan mozo y con el incensario en la mano, para ir a servir la misa conventual, quedó admirado el canónigo, juzgando ser el sujeto de diferentes prendas de las que la fama predicaba; y así lo refirió en la Santa Iglesia cuando volvió con la respuesta. Llegóse la festividad en la que concurren los cabildos... y el corista desapareció bajo el orador.

De crer es que, ya sacerdote, se entregaría de lleno a predicar, si bien su nombre no reaparece en las crónicas hasta el año 1588, que lo es de su consagración oratoria en la corte.

La poca seguridad de las galeras reales, que, a la vuelta de las Indias, eran perseguidas de herejes holandeses, o abordadas de improviso por aquel azote del mar, que se llamó Francisco Drake, y la permanente rebelión de los Países Bajos, fomentada por las escuadrillas de la reina Isabel, decidieron el ánimo de Felipe II a un supremo esfuerzo; y, singularmente desde principios de 1588, la armada fué su pensamiento casi único. La muerte repentina del generalísimo, Don Alvaro de Bazán, pareció un presagio triste. El rey prudente no fué nada feliz, al darle sucesor en Don Alonso, séptimo Duque de Medina Sidonia, cuya timidez, que había de quedar en proverbio, se adivina en la correspondencia casi diaria del rey, inédita en Simancas. No hay pormenor que se deje al azar; todo está previsto; y con todo, sin duda porque el pensamiento, sabedor de la catástrofe, se adelanta a ennegrecer con sus sombras los preparativos, es lo cierto que la misma insistencia del monarca en alentar al pusilánime duque, nos hace presentir, en cada movimiento de la armada, su derrota.

El gran rey, que esperaba de Dios el dominio del mar, o la serenidad del corazón, por carta dirigida al Cabildo de Toledo el 9 de febrero y a la vez a los otros Obispos y Superiores regulares, dió (1) orden que por todos sus reinos se encomendara el próspero suceso de la escuadra. Y «ya que la principal fuerza estaba a punto, decretó la majestad católica, dice Vargas, que antes de partir de *playas espa-*

(1) La dirigida al Cabildo de Toledo publicóla el Sr. Montaña en *Luz histórica sobre Felipe II*, p. 23. Madrid, 1892. Como diremos en la nota siguiente, volvió el rey a pedir nuevamente oraciones en su reino. La carta al Cabildo de Toledo, fechada a 13 de julio, puede verse en el mismo autor, p. 9-10.

ñolas se hiciesen solemnes y públicas rogativas a Nuestra Señora de los Remedios.» (1) Tal vez, como se hizo más adelante en Madrid, fijara el decreto alguna iglesia, a donde en su día fuesen las órdenes religiosas a celebrar su fiesta (2), pero el Maestro de ceremonias creyó que bastaba a los Mercedarios que la procesión se tuviese en su iglesia.

Había ya el rey escogido de entre sus oradores uno muy famoso de la Orden de Santo Domingo; pero al Maestro General de la Merced, Francisco Salazar, pareció de algún desdoro de su Orden, que no fuese de ella, y así se lo dijo al rey: respondió éste que advirtiera cómo el sermón se había de tener al día siguiente; y en él no se ha-

---

(1) No hemos podido dar con la fecha de este suceso. En la frase de Vargas, *littoribus hispanis*, no parece puedan entenderse las playas españolas, comprendido Portugal, pues de aquí no zarpó la escuadra hasta el 30 de mayo; y Guerrero, fijando la venida de Fr. Hernando a Madrid, escribe: «Aun no estaban divididas las provincias de Castilla y Andalucía, como el día de hoy lo están, y así mandaron los Superiores al Maestro Fr. Hernando de Santiago fuese a vivir a Madrid: entró en ella un día antes que» . . ahora bien; la división de provincia, determinada en el capítulo general de 1587, no se verificó hasta el provincial, habido en Toledo el 14 de mayo, de 1588. Por tanto, la llegada del Maestro Santiago debe ser antes de mayo, probablemente a fines de febrero, que coincide con la primera ordenación del rey, hecha en febrero, de que se encomendase la jornada.

(2) El P. Francisco Antonio, en su «*Historia* Societatis Jesu Provinciae Toletanae ab anno 1546 ad 1600» (copia manuscrita en *Monumenta*, Madrid): «Este mismo año, el 13 de Julio el rey Don Felipe escribió una carta al P. Francisco de Porres, que aun hacía oficio de Vice-provincial», etc., núm. 390. En nota al margen pone el original romano: «Si litterae Regis datae sunt 13 Julii, supplicatio non est habita earum respectu, nam habita est 2.º Julii, id est die Visitationis B.ae Virginis» «Hízose así, como Su Majesiad mandaba, y porque en Madrid, para mayor concurso y devoción, se trajo del monasterio de Atocha la imagen de Nuestra Señora a la iglesia de las monjas Descalzas Franciscanas, que fundó la Serenísima Princesa de Portugal D.ª Juana, y de todas las órdenes iban allí con procesión, por seis días, pareció ser conveniente y necesario que también los nuestros hiciesen su procesión. La cual se hizo en esta forma: Iban delante los estudiantes de nuestras escuelas, que eran más de 600, todos con sobrepellices y todos con sus velas», etc. Seguían los Padres y Hermanos con sobrepellices; luego iban los Congregantes de la Anunciata; luego el Preste, Diácono y Subdiácono, y seguíanlos el Duque de Medinaceli, D. Juan Luis de la Cerda, y el Marqués de Almazán, D. Francisco Hurtado de Mendoza...

La carta del rey tráela el H. Mosquera en «*Primera parte* de la Historia de este Colegio de la Compañía de Jesús de Madrid, 1545-1600», al empezar a tratar del año 1588. «El Rey: Venerable y devoto Padre Provincial; por febrero pasado escribí hicieseis encomendar a Dios el estado de las cosas de la cristiandad, como he entendido lo habéis hecho... y por andar la armada navegando, me ha parecido volveros a escribir ésta y encargaros mucho proveáis y déis orden que se renueven en todas las casas de vuestra Provincia las plegarias u oraciones, devociones y sacrificios... Escribo lo mismo a los demás Ordenes y Prelados del reino, para que cada uno haga lo propio en lo que toca. De San Lorenzo el Real a 13 de julio de 1588, yo el rey. Por mandado del rey, nuestro Señor, Francisco González de Eredia».

bía de predicar de feria, ni santo, sino que ha de ser, dijo, conforme a instrucciones nuestras y a la presente necesidad. Vuelve el Maestro general a su convento ya de tarde; da cuenta a sus hermanos de la bondad y gracia real; y aunque hubo muchos y muy sabios maestros, y excelentes predicadores, que a ello se ofrecieron, él escogió a Fr. Hernando (1), que, por singular providencia, esa misma tarde llegaba de Andalucía. «Alborotóse, dice Guerrero, la villa de Madrid con el demasiado contento de su venida... y así los grandes dieron luego noticia a su Majestad y le suplicaron le mandase predicar otro día, para oír a sujeto de quien tantas cosas se decían. El envió a mandar predicase el día siguiente y al otro que tenía el sermón se desconvidase.»

La descripción baja aquí al detalle colorista y de miniatura: Parece el convento una tabla flamenca; los corredores en penumbra, por donde cruzan caballeros, que van y vienen a la celda del recién llegado; óyense en su interior voces comprimidas, y de la puerta, a medio cerrar, sale un rayo de luz, que corta el tránsito embaldosado: A ese rayo, o mejor a las discretas indicaciones de los biógrafos, vemos al orador y su temple de alma. Porque de pronto, como se recibió la determinación real, «hallóse confuso el Maestro, viendo tan cercana la fiesta, y que era gusto del rey, y que se había de hallar presente con las Infantas y Consejos todos, y los Grandes de España; acetó con todo; y, aunque quisiera recogerse para estos tan considerables estudios, no le dejaron las visitas de los príncipes y señores y los parabienes de los religiosos» (2). Nada dice tanto su serenidad como verle sin impaciencia de que le robaran tiempo tan precioso, sino que «era tan grande su caudal de sabiduría y generosidad y desahogo de su ánimo, que nada le acobardaba ni entristecía. Y aquella noche ni estudió, ni abrió libro, como lo afirmaron sus compañeros y hermanos. Porque, cuando algunos de ellos, que estuvieron con él le dejaron solo, cuidó de descansar de tan prolijo camino, que había traído»: (3) y así mandó le llevaran la luz. «Otro día, que empezaba ya a clarear, hizo traerse una candela encendida y libros, hojeó breve rato sus cuadernos; y cerrando de nuevo la ventana y apagando la

(1) Así Vargas. *Chronica*, II, cap. XIX, pág. 453-54. Como se ve en el texto, Guerrero pone por causa de cambiarse el predicador la instancia que al rey hicieron los que conocían a Fr. Hernando. Ambas cosas pudieron ser.

(2) Guerrero, *Vida* fol. 2.

(3) Guerrero, *Vida* fol. 2 vto.

luz, a oscuras, sin decir palabra y paseando el cuarto repasaba lo que había de decir.

Así estaba, cuando le vienen a avisar que ya era hora de predicar, y que estaban entrando las procesiones. Abrió entonces su ventana y vió desde ella el orden de antigüedad y precedencia que los Consejos Reales y sus diversos miembros guardaban entre sí. Bajó en seguida a la iglesia, y por la gran muchedumbre hubo de ser conducido en hombros de arqueros y soldados de la guarda, a recibir la bendición del Maestro Salazar, que oficiaba la Misa, y de igual modo fué llevado al púlpito» (1).

Ya en él, «hizo un sermón de circunstancias; y habló tan altamente a la persona del Rey y de los Consejos, a cada uno en particular, según el orden y asiento que tenían, que fué asombro de los oyentes (2). Corría su palabra «con tanto acierto, dulzura y elocuencia, que, admirada Su Majestad, dijo que aquel predicador tenía *pico de oro*»... (3). Este dicho, con que en adelante fué conocido, no lo dijo el Rey sino después del sermón, pues, según Vargas, «mientras habló no hubo quien despegara los labios, aunque en los movimientos de cabeza, gestos y señales, bien claro significaban su asombro y admiración... Durante varios días, en el Palacio Real, en las casas de los príncipes y señores y en las calles y plazas, no se oía por todo Madrid sino alabanzas del predicador». Los Consejos le abrieron sus puertas, los príncipes y grandes sus antesalas, y el mismo Felipe II su ánimo y deliberaciones; y si hemos de creer a Guerrero, la Orden no dejó pasar mucho tiempo sin honrarle con el grado de *Maestro* «aunque tan mozo que apenas tendría treinta años» (4).

Frisaba en los treinta y un años, punto sumo del esplendor en el hombre, en cuya fisonomía viril pone su último destello la juventud que se desvanece. Ingenio agudo y pronto; por memoria un tesoro; en el gesto y en los labios gracia inagotable; sangre ardiente y complexión recia; todo esto daba a Fray Hernando un carácter seguro de sí, arrojado, y con su poco de levadura aventurera.

QUINTÍN PÉREZ.

---

(1) Véase particularmente Vargas, *Chronica*... II, c. XIX, págs. 453-454.

(2) Fr. Diego Serrano, *Fragmentos históricos*, etc., fol. 117.

(3) Fr. Juan Guerrero, *Vida*, fol. 2 vto.

(4) Fr. Juan Guerrero *Vida* fol. 2. En el concilio provincial de Toledo (mayo de 1588) figura como *Presentado:* como *Maestro* aparece por vez primera en el de 1593, y es el más joven de su provincia.

LA EPÍSTOLA A LOS GÁLATAS

«CARTA MAGNA DE LA LIBERTAD CRISTIANA»

(Continuación.)

3. *La ley cuyas obras no justifican.*—«De la ley no procede la justicia», enseña el Apóstol (Gal. 3, 21). Esta verdad es fundamental en su doctrina. Mas ¿de qué ley habla San Pablo? Hemos demostrado ya anteriormente que por «ley» entiende única y exclusivamente la ley mosaica. Así que en nada favorece al protestantismo esta doctrina del grande Apóstol. Para convencernos de ello más plenamente, si cabe, estudiemos de raíz lo que era para San Pablo la ley de Moisés.

Comencemos por un proceso eliminativo.

Primeramente para San Pablo la ley se contradistingue del Evangelio. Ley y Evangelio no son simplemente dos Alianzas sucesivas de Dios, sino dos instituciones hasta cierto punto antitéticas. Interpela así el Apóstol a los Gálatas: «Decidme, los que deseáis estar bajo la ley, ¿no entendéis la ley? Porque escrito está, que Abrahán tuvo dos hijos, uno de la esclava y otro de la esposa libre; mas el de la esclava nació según la carne, pero el de la libre nació en virtud de la promesa. Estas cosas tienen un sentido figurado; pues esas mujeres son dos Alianzas: la una del monte Sinaí, que engendra para la esclavitud, que es Agar;—porque el monte Sinaí está en la Arabia,—y corresponde a la Jerusalén actual, que efectivamente es esclava juntamente con sus hijos. Mas la Jerusalén de arriba es libre, la cual es madre nuestra» (Gal. 4, 21-26). Agar representa la ley, la Alianza de la esclavitud; Sara representa el Evangelio, la Alianza de la libertad.

Mas no queda aún con esto bastante deslindado el campo de la ley. Ley y Antiguo Testamento no se identifican adecuadamente en el pensamiento de San Pablo. Dentro del mismo Antiguo Testamento existen dos elementos radicalmente diversos y aun opuestos: la ley y la promesa. Esta distinción, a la que da San Pablo tanto relieve

en la Epístola de los Gálatas y en otras Epístolas, es verdaderamente la clave de todo el Antiguo Testamento. Acaso nada arroja tanta luz sobre la Antigua Alianza y sobre toda la Historia universal anterior a Jesu-Cristo como esta nueva antítesis entre la promesa hecha por Dios a Abrahán y la ley dada por medio de Moisés. Ampliamente desenvuelve el Apóstol (Gal. 3,13 — 4, 7) esta luminosa antítesis: bastará aquí reproducir sus expresiones más características. «Cristo, dice, nos rescató de la maldición de la ley,... para que la bendición de Abrahán alcanzase a los gentiles en Cristo Jesús... Hermanos, hablo según las leyes humanas. Aun tratándose de un hombre, un testamento legítimamente otorgado nadie puede anularlo, ni añadirle nuevas cláusulas. Ahora bien, a Abrahán le fueron hechas las promesas, y en él a su Descendencia... Digo, pues, esto: el testamento ya otorgado válidamente por Dios no puede ser anulado por la ley, que vino cuatrocientos treinta años más tarde, de manera que la promesa quedase anulada. Porque si de la ley dependiera la herencia ya no procedería la promesa. Y es así que a Abrahán hízole Dios merced de la herencia por medio de la promesa. Pues, ¿y la ley qué? Fué añadida a la promesa en razón de las transgresiones, hasta que viniese la Descendencia, a quien fué hecha la promesa...» (Gal. 3, 13-19). Esta distinción nos descubre lo que es el Antiguo Testamento respecto del Nuevo, y el diferente valor que respecto de éste tienen la ley y la promesa. Si los comparamos a un árbol, la promesa es como la raíz o la semilla de donde nace el Evangelio, la ley son los rodrigones que sostienen las ramas. Si a un edificio, la promesa es el plano o los cimientos sobre que se edifica el Evangelio, la ley es el andamiaje que se retira una vez terminada la construcción. De ahí que el Evangelio es a la vez cumplimiento de la promesa y abolición de la ley; esto es, desde el punto de vista de la promesa, el Antiguo Testamento se transforma en el Nuevo, como la semilla en la planta, sin solución de continuidad; en cambio, desde el punto de vista de la ley, el Antiguo Testamento cesa, perece, para dar lugar al Nuevo, que es su completa destrucción.

Tenemos, pues, que la ley ni es el Nuevo Testamento ni todo el Antiguo Testamento. Mas no basta esto todavía. En la ley, aun en cuanto se contradistingue de la promesa, considera San Pablo dos elementos: el formal y el material. El elemento formal es su fuerza obligatoria y coactiva, es su imposición acompañada de sanciones,

es, en una palabra, su fuerza de ley. El elemento material es su contenido, esto es, la bondad moral que ordena o prescribe. Considerada en su contenido moral, la ley, según San Pablo, lejos de haber cesado, queda cifrada en el mandamiento supremo de la caridad. «Por la caridad, dice, haceos los unos esclavos de los otros. Porque toda la ley está cumplidamente encerrada en una sola palabra: *Amarás a tu prójimo como a ti mismo*» (Gal. 5, 13-14). En este sentido, San Pablo aprueba y aplaude la ley. Todas sus invectivas son contra la ley considerada como un régimen extrínseco de coacción.

No basta esto todavía. La ley, aun considerada como una imposición coactiva, San Pablo no la considera precisamente por lo que es en sí misma, sino por lo que es en la apreciación o imaginación de los judaizantes. En este punto hay que tener en cuenta la mentalidad de San Pablo. Una expresión, una idea, por buena y santa que fuera, cuando en boca de sus adversarios se presentaba falseada, San Pablo la trataba sin compasión. La ley en sí misma era justa y santa, al fin como dada por Dios; pero los judaizantes no miraban así la ley. Olvidados de su origen divino, no la consideraban como expresión de la justísima voluntad de Dios; olvidados de su objeto, no miraban la bondad intrínseca de sus preceptos; olvidados de su fin, no miraban su cumplimiento como actuación del acatamiento y reverencia que debe el hombre a la divina majestad. Para los judaizantes, imbuídos en el más frío rabinismo, la ley era la legalidad, el formalismo, el mecanismo de los actos externos. La ley, la *Thorah*, como ellos decían, se convertía, gracias a una personificación absurda, en el objeto exclusivo de su estudio y de su ciencia, de sus preocupaciones y escrúpulos y casi de su adoración y culto. Y en la ley lo hallaban todo. Su posesión los aventajaba inmensamente sobre los gentiles, que no tenían ley, su conocimiento exacto los levantaba incomparablemente sobre el vulgo ignorante. ¿Su cumplimiento era puramente exterior e hipócrita? No importaba: bastaba ejecutar minuciosamente lo que la ley prescribía, y esto les daba ya derecho a la veneración de los hombres y a la recompensa de Dios. La soberbia, la farsa, la dureza de entrañas, la inmoralidad, la impiedad de esos practicantes de la ley recaía sobre la ley misma, cual ellos la imaginaban: y ese ídolo monstruoso, al cual él un tiempo había rendido culto fervorosísimo, es el que tiene presente San Pablo, cuando con más dureza califica la ley.

Resumamos estas determinaciones o precisiones que en la mente de San Pablo tiene la ley. La ley no es el Nuevo Testamento o el Evangelio, tampoco es todo el Antiguo Testamento, pues se contradistingue de la promesa; aun así, no es la bondad moral que prescribe, sino la misma prescripción externa y coactiva; ni siquiera es la ley en sí misma, sino el ídolo legal que fantaseaban los Fariseos. Con esto entenderemos las calificaciones despectivas o las duras invectivas que lanza San Pablo contra la ley.

Es la ley para San Pablo una institución político-religiosa (3,19—4,7) meramente provisional y transitoria (3, 24-25; 4, 1-7), y, como tal, imperfecta y caduca; es una institución elemental o rudimentaria, propia de la niñez y comparable con los mismos ritos gentílicos (4, 3; 4, 8-9); es una institución carnal, ajena al espíritu del Evangelio (3, 3; 6, 12 13); es finalmente un régimen de presión (4, 4-5; 3, 23; 4, 21; 5, 1; 5, 18) y de terror (3, 10; 3, 19; 3, 22; 5, 23).

No olvidemos el objeto de estas consideraciones. De la ley así entendida afirma San Pablo que no es fuente de justicia. Esta verdad palmaria ¿qué cristiano la ha puesto jamas en duda? Mas de esta ley rechazada por San Pablo a la ley condenada por Lutero media un abismo. De que el Apóstol anatematice el ídolo fabricado por los Fariseos no es lógico deducir, como lo hizo el heresiarca, que se ha de reprobar toda ley. Si la ley de Moisés, en cuanto tal, ya no subsiste, no se sigue de ahí que no existan en el Evangelio leyes, cuya observancia sea necesaria para la vida eterna. De otra manera sentía el Apóstol, cuando escribía a los Gálatas: «Llevad los unos las cargas de los otros, y así cumpliréis plenamente la *ley de Cristo*» (6, 2), que no es otra que la ley de la caridad, en la cual, como hemos visto, se cifra y compendia toda la ley de Dios (5, 13-15).

Síguese de todo lo dicho que Lutero pervirtió lastimosamente los conceptos de justificación, de obras y de ley. Veamos ya si entendió más acertadamente el concepto de la fe preconizada por San Pablo.

4. *La fe que justifica.*—Qué es fe y en qué consiste el valor justificante de la fe, es uno de los puntos más embrollados y enigmáticos de la teología protestante. Ni los antiguos ni los modernos teólogos protestantes han logrado dar una noción clara y precisa de este punto fundamental de su sistema. No nos interesa ahora esclarecer el embrollo: nos basta saber que los protestantes convienen en afirmar estas dos cosas: que la fe que justifica no es un asentimiento intelec-

tual, sino un sentimiento del corazón, y que sola la fe es la que justifica al hombre. Examinemos si esta doctrina está de acuerdo con lo que enseña San Pablo en la Epístola a los Gálatas.

En general, no dudamos en afirmar resueltamente que semejante doctrina no sólo no se halla formulada en la Epístola, sino que no encuentra en toda ella el más ligero apoyo. Y este hecho, dada la importancia que tiene esta doctrina para los protestantes y la que ellos atribuyen a la Epístola a los Gálatas, es muy significativo y comprometedor. Pero lo más grave del caso es que esa doctrina es diametralmente opuesta a las enseñanzas de San Pablo. Vamos a demostrarlo por partes.

Enseña San Pablo, y lo ha enseñado siempre la Teología católica, que el hombre es justificado por la fe. Lo que ya no enseña San Pablo es que esta fe sea la *fiducia* o confianza preconizada por Lutero. Para San Pablo la fe no es, ni principal ni exclusivamente, una persuasión sentimental o afectiva, sino una adhesión o convicción de carácter intelectual, que halla eco sin duda en el corazón, pero que no es un sentimiento.

Ante todo hay que observar que los teólogos católicos, al demostrar el carácter intelectual de la fe, apenas mencionan la Epístola a los Gálatas, por lo mismo que abundan otros testimonios más explícitos de la Escritura. Sin embargo, sin salir de la Epístola a los Gálatas, hallamos numerosos indicios inequívocos que nos revelan el sentir del Apóstol. Comencemos por lo que nos dice San Pablo acerca de su propia fe. «Os hago saber, hermanos, dice, que el Evangelio predicado por mí no es según el hombre; pues yo no lo recibí ni aprendí de hombre alguno, sino por revelación de Jesu-Cristo» (Gal., 1, 11-12). La expresión paralela de «predicar la fe», que se lee pocos versículos más abajo (1, 23), demuestra que «Evangelio» y «fe» (objetivamente considerada), son dos términos equivalentes. Ahora bien; este Evangelio dice San Pablo que lo aprendió por revelación de Jesucristo. «Revelación» es la manifestación de una verdad antes escondida o velada; manifestación, que, como hecha a la inteligencia, es de carácter intelectual. Más claramente intelectual es la expresión «aprender», con que San Pablo determina el modo como recibió esta revelación. Por tanto, la fe que predicaba San Pablo, que no era otra que su propia fe, era de orden intelectual. En el mismo sentido dice el Apóstol que Dios Padre «reveló

en él a su Hijo, para que lo anunciase entre los gentiles» (Gal., 1, 16.) Y lo que era la fe de Pablo, eso mismo era la fe de los demás Apóstoles, como él mismo lo significó en el discurso de Antioquía, diciendo: «Nosotros... *sabiendo* que no es justificado un hombre por las obras de la ley, sino por la fe de Jesu-Cristo, también nosotros *creímos* en Cristo Jesús» (Gal., 2, 15-16). Precisamente la fe en la justificación obrada por Jesu-Cristo es un conocimiento. Y esta fe de los Apóstoles también lo es de todos los fieles. Después de exponer su doctrina sobre la justificación por la fe, dice San Pablo a los Gálatas: «Confío de vosotros en el Señor que no *pensaréis* de otra manera» de como os he enseñado (Gal., 5, 10). Y comparando la fe presente de los Gálatas con la incredulidad precedente, dice que antes no conocían a Dios, pero que ahora le *conocen* (Gal., 4, 8-9). Y este conocimiento de la fe, dice el Apóstol que los Gálatas lo recibieron por medio de la enseñanza oral (Gal., 3, 2 y 5), que evidentemente se dirige a la inteligencia. Por esto tres veces habla San Pablo de la *verdad* del Evangelio (Gal., 2, 5 y 14), a la cual deben obedecer y someterse los Gálatas (5, 7). Todos estos indicios muestran a todas luces que para San Pablo era la fe, preferentemente por lo menos, una adhesión de la inteligencia a la verdad revelada por Dios en el Evangelio.

Antes de pasar al segundo punto, no serán inútiles algunas observaciones. Primeramente, la fe dista tanto de confundirse con la confianza, que el Apóstol presenta a la confianza como distinta de la fe, de la cual es como fruto o resultado. «Nosotros, dice, por el espíritu de la fe aguardamos la esperanza de la justicia» (Gal., 5, 5). De cualquiera manera que se entienda este pasaje, siempre resulta que la fe es anterior a la esperanza y consiguientemente distinta de ella. Además es muy digno de considerarse que para los protestantes el objetivo de la fe que justifica es la misma justificación, o mejor dicho, es aquella ficticia imputación de la justicia de Cristo, que no menos ficticiamente cubre como un dorado velo nuestros pecados. Ahora bien; para San Pablo el objetivo de la fe es de un modo general la promesa o bendición de Abrahán (3, 9; 3, 14); y más en concreto la filiación adoptiva de Dios (3, 25; 4, 4-7), o de Abrahán (3, 7; 3, 29), el don del Espíritu Santo (3, 2; 3, 5; 3, 14; 3, 23) y la herencia de la vida eterna (3, 29; 4, 7). Por fin, y esta consideración es decisiva, San Pablo equipara el proceso de nuestra justificación por la fe al de

la justificación de Abrahán en virtud de la misma fe. «Como Abrahán dice, creyó a Dios, y le fué tomado a cuenta de justicia» (Gal. 3, 6). Abrahán creyó a Dios, creyó en su palabra, o, si se quiere, en sus promesas; pero estas promesas no eran precisamente que Dios quería entonces justificarle, ni menos que quería imputarle ficticiamente una justicia ajena: la justicia verdadera e interna que Dios le otorgó fué un premio de esta fe. Tal es la conexión que establece la Iglesia católica entre la fe y la justificación. Cree el hombre en la palabra de Dios, se vale de los medios establecidos por Dios; y Dios en premio le otorga el don de la justificacion. En cambio, el proceso de la justificación por la fe que fingen los protestantes nada tiene que ver con la justificación que por su fe alcanzó el patriarca Abrahán.

Podríamos aquí examinar la relación cronológica de la fe respecto de la justificación según los protestantes: si es anterior, simultánea o posterior, o todo a la vez, como alguno de ellos ha dicho. Mas preferimos no perdernos en sutilezas.

Por lo dicho se ve que los protestantes no han interpretado fielmente el pensamiento de San Pablo sobre el concepto o naturaleza de la fe que justifica. Veamos ya si es más conforme a la doctrina del Apóstol la otra parte de la tesis protestante, que *sola* la fe es la que justifica, con exclusión de todo otro principio de justificación.

«*Sola fide:* tal ha sido siempre la consigna de la Reforma», ha escrito recientemente un autor protestante (1). Pero esa consigna no la ha dado San Pablo. Los dos textos, que en la corteza de las palabras más se acercan a esta tesis fundamental de la Reforma, son: Gal., 2, 16, y el pasaje paralelo de la Epístola a los Romanos, 3, 28. Escribe el Apóstol a los Gálatas: «No es justificado un hombre por las obras de la ley, sino por la fe de Jesu-Cristo.» A los Romanos: «Juzgamos que el hombre es justificado por la fe independientemente de las obras de la ley.» Prescindiendo de algunos matices, las dos expresiones son equivalentes: la primera, en forma negativa; la segunda, en forma positiva. Veamos, pues, si en ellas enseña el Apóstol la eficacia exclusiva de la fe en orden a la justificación.

Ante todo hay que recordar una falsificación arbitraria de Lutero al traducir el pasaje citado de la Epístola a los Romanos. Lo traduce así: «So halten wir es nun, dass der Mensch gerecht werde ohne des

(1) J. Monod, en el art. *Foi* de la *Encyclopédie des sciences religieuses*, publicada bajo la dirección de F. Lichtenberger (t. 5, pág. 7).

Gesetzes Werke *allein* durch den Glauben», esto es, «Tenemos, pues, que el hombre es justificado sin las obras de la ley *sólo* por la fe.» Omitiendo otros pormenores, notamos que Lutero invierte los complementos «sin las obras de la ley» y «por la fe», dejando este último para el fin de la frase, con lo cual le da mayor relieve del que tiene en el original; y no contento con esto, añade por su cuenta el adverbio «allein» (sólo), que no está en el original. Con semejantes artificios no es difícil hacer decir a San Pablo lo que se quiera. Algunos protestantes modernos, como Oltramare y Godet, vituperan esas libertades de Lutero. Y Bernardo Weiss, en el arreglo que ha hecho de la versión de Lutero (Leipzig, 1909), traduce más exactamente: «So halten wir nun dafür, dass der Mensch gerechtfertigt werde durch Glauben ohne Gesetzeswerke.» Tenemos, pues, que «sólo por la fe» lo dice, sí, Lutero, pero no San Pablo.

Bengel, ordinariamente más sensato, reconociendo que el adverbio *sólo* no está en el texto de San Pablo, se empeña, con todo, en defender la adición de Lutero, si no como traducción, a lo menos como fiel interpretación del pensamiento del Apóstol. Vale la pena de reproducir aquí su demostración *aritmética*, que si no convence, por lo menos divierte: «Arithmetice sic fit demonstratio:

In quaestionem veniunt duo:

Fides et opera.	2
Excluduntur opera.	1
Superest fides sola.	1

Uno de duobus subtracto remanet unum» (*Gnomon Novi Testamenti*, Rom., 3, 28. Stuttgartiae 1891, pag. 558).

Pero dejemos esas ridículas operaciones de contabilidad, y procuremos penetrar en toda su grandiosa magnificencia el pensamiento del Apóstol. «Ley» y «fe» son para San Pablo, no dos fenómenos, hechos o actos particulares, individuales o aislados: son más bien dos economías opuestas de la Providencia divina, dos órdenes de cosas irreductibles, dos aspectos sucesivos a la vez y antitéticos de la acción salvadora de Dios sobre los hombres. Hemos notado anteriormente que San Pablo, dentro del Antiguo Testamento, establece la antítesis entre la ley y la promesa. Pero esta antítesis es secundaria, o, mejor, parcial y limitada. La antítesis que abarca todo el plan divino es la que existe entre la ley y la fe. La promesa no es sino la

misma fe en estado latente o en germen. La promesa y el Evangelio son, respectivamente, la preparación y la realización de la economía de la fe. En el gran drama de los consejos divinos en orden a la salud humana, la fe, que se desarrolla progresivamente desde la promesa al Evangelio, constituye la trama de la acción: la ley interviene a manera de simple episodio, que sólo extrínseca e indirectamente influye en el desenvolvimiento de la acción. El desenlace es la consumación de la promesa en el Evangelio, la plena evolución de la fe, que lleva consigo la abolición de la ley. La economía provisional y transitoria de la ley cede su lugar a la economía definitiva y eterna de la fe.

Precisamente en la Epístola a los Gálatas (capítulos 3 y 4) es donde más ampliamente expone San Pablo esta magnífica síntesis de la economía divina. Bastará reproducir algunas de sus expresiones más significativas. Sucesivamente compara el Apóstol la ley a una prisión, al esclavo pedagogo de los antiguos y a la menor edád de la humanidad. «Antes de venir la fe, dice, estábamos bajo la custodia de la ley, encerrados en orden a la fe que debía ser revelada. De manera que la ley ha sido nuestro pedagogo con relación a Cristo, para que por la fe seamos justificados; mas venida la fe, ya no estamos sometidos al pedagogo» (Gal., 3, 23-25). Y poco después añade: «Todo el tiempo que el heredero es niño, en nada se diferencia del esclavo, a pesar de ser dueño de todo, sino que está sometido a tutores y administradores, hasta el tiempo prefijado por el padre. Así también nosotros, cuando éramos niños, estábamos esclavizados bajo los elementos del mundo. Mas cuando vino la plenitud del tiempo, envió Dios a su propio Hijo, formado de una Mujer, sometido bajo la ley, para rescatar a los que estaban bajo la ley, a fin de que recibiésemos la filiación adoptiva» (Gal., 4, 1-5).

A la luz de esta maravillosa síntesis de San Pablo entenderemos el profundo sentido de los dos textos señalados anteriormente, en que se apoyan los protestantes para justificar su teoría de la fe como único principio de justificación. Notemos por de pronto que en el texto de la Epístola a los Romanos la antítesis entre ley y fe es mucho menos explícita: «Juzgamos que el hombre es justificado por la fe independientemente de las obras de la ley» (Rom. 3, 28). En cambio en la Epístola a los Gálatas, por la razón poco antes indicada, alcanza su pleno relieve: «No es justificado un hombre por las obras de la ley,

sino por la fe de Jesu-Cristo» (Gal. 2,16). Concibiendo, como San Pablo, la ley y la fe como dos economías antitéticas de la acción divina, alcanzamos en toda su plenitud, profundidad y exactitud el pensamiento del Apóstol: que el hombre obtiene la justificación, no en la economía de la ley, sino en la economía de la fe. Considerada en su contexto la expresión de San Pablo, que «el hombre es justificado por la fe», quiere decir que la fe subjetiva, esto es, el acto de la fe, tiene valor justificativo en cuanto por ella entra el hombre en la economía de la fe. En otras palabras, podemos conceder que en las palabras que analizamos «fe» es principalmente el acto subjetivo de la fe, pero en tanto en cuanto por este acto queda el hombre comprendido en la economía de la fe o en cuanto se coloca bajo la acción de la fe objetivamente considerada. De hecho en el pasaje poco antes aducido habla San Pablo de la justificación por la fe objetivamente considerada, cuando dice: «La ley ha sido nuestro pedagogo con relación a Cristo, para que por la fe seamos justificados; mas, *venida la fe*, ya no estamos sometidos al pedagogo» (Gal. 3, 24-25). Y en el otro pasaje, que hemos citado a continuación, expone el Apóstol la economía de la salud, sin mencionar siquiera la fe.

Otros pasajes de la Epístola a los Gálatas pudiéramos citar en que San Pablo habla de la fe objetivamente considerada: mas bastan los que hemos aducido. De todos ellos se deduce claramente que la fe que justifica no es sólo el acto de la fe, sino toda la economía de la fe. Ahora bien, preguntamos: ¿en esta economía de la fe, objetivamente considerada, no señala San Pablo otro elemento que justifica además del acto de la fe?

Ante todo, observaremos que, aun cuando en la Epístola a los Gálatas, no mencionase San Pablo otro principio de justificación, nada tendría de extraño, dado el objeto polémico de la Epístola, que es, no instruír a los Gálatas sobre el proceso de la justificación en toda su integridad, sino simplemente rebatir la doctrina de los judaizantes que con la fe querían mezclar las observancias de la ley. Rebate el Apóstol esa perversa doctrina, demostrando que no en la ley, sino en la economía de la fe o de la gracia han de hallar los Gálatas todo lo necesario para alcanzar la justificación, o, mejor dicho, para entrar a formar parte de la herencia de Abrahán y participar de las bendiciones prometidas a su descendencia.

Más aún, San Pablo no se contenta con decir que en la ley no se

halla la justificación, sino que especifica las diferentes observancias de la ley, que los judaizantes consideraban como necesarias para participar de las bendiciones prometidas a la descendencia de Abrahán, cuales eran principalmente la circuncisión y las fiestas judaicas. Por el contrario, ¿dónde afirma San Pablo, ni en la Epístola a las Gálatas ni en otra alguna de sus Epístolas, que el bautismo, por ejemplo, no es principio de justificación? Muchas veces dice San Pablo que la circuncisión no sólo no justifica, sino que es un obstáculo para la justificación: ¿dónde dice el Apóstol algo parecido acerca del bautismo, presentándolo como obstáculo de la justificación, o, simplemente, negando su eficacia justificadora? Y esta diferente manera de hablar de estos dos ritos tan característicos del judaísmo y del cristianismo ¿nada significa? Si sola la fe, con exclusión del bautismo, es la que justifica, ¿por qué no lo advierte el Apóstol?

Pero no solamente no niega San Pablo la eficacia justificadora del bautismo, sino que explícitamente y repetidas veces la afirma. En otras Epístolas, sin duda, expresa el Apóstol más claramente esta eficacia justificadora del bautismo; pero también en la Epístola a los Gálatas la enseña. Y su testimonio es tanto más eficaz, cuanto más implícito, por decirlo así, y menos exigido por el contexto. Dice así: «Todos sois hijos de Dios, por la fe, en Cristo Jesús. Pues cuantos habéis sido bautizados en Cristo, os habéis revestido de Cristo» (Gal. 3, 26-27). Es de notar que en este pasaje hay dos proposiciones: una afirmación y una demostración. Lo que afirma el Apóstol es: «Todos sois hijos de Dios, por la fe, en Cristo Jesús». Dos razones indica aquí el Apóstol de la filiación adoptiva de Dios: la fe y la incorporación en Cristo Jesús: no ya sola la fe. Y ¿por qué la fe es principio de la filiación adoptiva? «Porque cuantos habéis sido bautizados en Cristo, os habéis revestido de Cristo». La razón inmediata de ser hijos de Dios en Cristo Jesús, es haberse revestido de Cristo, esto es, haberse compenetrado e identificado místicamente con Jesu-Cristo. Pero esta compenetración con Jesu-Cristo es efecto inmediato del bautismo, que, según la fuerza etimológica de la palabra, San Pablo concibe como una inmersión espiritual en Jesu-Cristo, en virtud de la cual queda el hombre como empapado e impregnado de Jesu-Cristo. Coordinando los cuatro elementos señalados por San Pablo en el proceso de la justificación, que son: la fe, el bautismo, la compenetración con Jesu-Cristo, la filiación divina, tenemos que la

fe y la filiación son el primer principio y el último efecto; pero entre ellos intervienen el bautismo como principio inmediato y la compenetración como primer efecto. De lo cual resulta que en el proceso de la justificación intervienen dos principios: la fe y el bautismo, con la diferencia que la causalidad del bautismo es más directa e inmediata que la de la fe. No es, por tanto, la fe sola la que justifica, sino, prescindiendo ahora de otras disposiciones subjetivas, la fe y el bautismo. No interpretan, pues, los protestantes fielmente a San Pablo, cuando enseñan que sola la fe, con exclusión de otro principio, es la que justifica al hombre.

Pero, como hemos indicado, lo que aquí insinúa solamente, lo enseña San Pablo explícitamente en otros muchos pasajes. Y lo mismo que enseña San Pablo lo enseña igualmente todo el Nuevo Testamento y toda la tradición de los Santos Padres. Hacer tabla rasa de todos estos testimonios, para apoyarse únicamente en unas palabras de San Pablo, interpretadas violentamente y contra el contexto, como lo hacen los protestantes, no es buen método exegético y teológico.

Resumamos brevemente todo lo dicho en esta primera parte. Enseñan los protestantes que el hombre es justificado no por las obras de la ley sino por sola la fe. Esta doctrina se pudiera interpretar en buen sentido. Rectamente entendida, esta es la doctrina de San Pablo y la doctrina de la Iglesia católica. Pero he aquí que los protestantes, al exponerla, han falseado lastimosamente todos y cada uno de los cuatro elementos que la integran. Entienden mal la justificación, mal las obras, mal la ley y peor la fe. Bastaba para que la doctrina resultase falsa, que se falsease solamente uno de los cuatro elementos. Pero los protestantes han falseado miserablemente todos cuatro. ¿Puede ser verdadera una doctrina que falsea todos los elementos que la integran? ¿Interpretan fielmente los protestantes a San Pablo, cuando pervierten su pensamiento en general y todos los conceptos particulares que lo componen?

Para terminar, no queremos omitir una observación que pone de manifiesto toda la incoherencia y contradicción intrínseca del protestantismo. Nos referimos al reciente Concilio o Congreso, o como quiera llamársele, de Estokolmo. Pregonan los protestantes que su consigna es la fe y sola la fe. Según esto, era de esperar que, al reunirse todos ellos en Estokolmo, habían de tomar como lema de su

conferencia esta consigna de que se glorían. Y, sin embargo, el lema de la conferencia fué «Vida y obras». ¿Que ya no es verdad que el hombre no es justificado por las obras de la ley sino por *sola* la fe? Buscaban los protestantes, por medio de su conferencia, salvar a la Iglesia y salvar al mundo. Y buscan esta salvación, no en la fe, que siempre habían proclamado, sino en las *obras*. ¿No es esto desmentirse y contradecirse? La *prudencia* exigió, sin duda, esta contradicción. Es que los protestantes no poseen aquella unidad de fe que exigía San Pablo (Eph. 4, 13; 4, 5). Y aun muchos de ellos ni fe tienen siquiera. Al conmemorarse el centenario décimosexto del gran Concilio de Nicea, debió de ser por extremo doloroso a algunos de los concurrentes a Estokolmo que en aquella numerosa Asamblea no se levantase una sola voz que proclamase la divinidad de Jesu-Cristo o la divina inspiración de las Escrituras. En vez de una noble profesión de fe cristiana, muchos de los congresistas se contentaron con la audición musical de una sinfonía *sin letra* sobre el Credo de Nicea. El Presidente Söderblom, en el discurso final, tuvo la humorada de lamentar que Pedro no hubiese acudido a aquella Asamblea, a donde habían concurrido Juan y Pablo. Juan, que escribió su Evangelio para que todos creyesen que «Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios» (Io., 20, 31), y Pablo, que escribía a los Gálatas que «no es justificado el hombre por las obras de la ley, sino por la fe de Jesucristo» (Gal., 2, 16), no podían estar presentes en aquella reunión, donde tan *prudentemente* se había descartado toda profesión de fe. Si no fuese una parodia irreverente, podríamos traducir el lema de la conferencia «Vida y obras», invirtiendo las palabras del Apóstol: «No es justificado el hombre por la fe, sino por la vida y por las obras». Sospechamos que si Lutero se hubiera hallado presente, hubiera apelado a su rico repertorio de palabras *enérgicas* para calificar la actitud de la conferencia de Estokolmo.

José M. Bover.

(Concluirá.)

BOLETIN HERESIOLÓGICO

HERESIÓLOGOS ESPAÑOLES EN GENERAL (1)

(Continuación.)

1. El eximio historiador eclesiástico y célebre investigador de Archivos y Bibliotecas, P. Enrique Flórez, O. S. A., publicó en 1743 la *Clave Historial*. Lo que en ella se pretende nos declara el título de la portada. *Clave historial con que se abre la puerta a la Historia Eclesiástica y Política descubriendo las cifras de la Cronología y frases de la Historia para el fácil manejo de los historiadores. Con la cronología de los Sumos Pontífices y los Emperadores y breve apuntamiento de sus vidas. Todos los reyes de España, Italia y Francia, con los orígenes de todas las Monarquías desde Cristo hasta hoy. Concilios y sus motivos: Herejes y sus errores, Santos y Escritores más clásicos. Con los sucesos memorables de cada siglo.* Dedicóla a la ilustre juventud española. Pronto se multiplicaron las ediciones de una obra tan provechosa: en 1854 se imprimía por décima octava vez.

Desde la segunda impresión advertía que de nuevo «añadía los tiranos del imperio romano, reyes suevos de Galicia, nombres de nuestras reinas, otras cosas de reinados presentes, con la medalla del almirante Vernon, y, sobre todo, una breve disertación sobre Lucífero, Obispo de Caller». Como claramente lo indica el título, se destinaba una sección a reseñar los herejes y sus errores. Débese observar que hasta el siglo XVI va en la Clave esta sección separada de la de los Concilios y sus motivos; pero en las dos últimas centurias XVII y XVIII se juntan, no constituyendo ambas sino un párrafo con el epígrafe de Concilios y Herejías.

Da el preclaro historiador razón de unas 80 herejías. En el siglo I se comprenden las de Simón Mago, Menandro, Cerinto y Ebión, Nicolaitas, Basílides, Himeneo y Saturnino; en el XVIII varios renue-

(1) Estudios Eclesiásticos, tom. IV. núm. 16, págs. 392-415.

vos del protestantismo, los puritanos o presbiterianos, episcopales e independientes. Admira que no haga memoria de Jansenio y sus secuaces, cuyas perniciosas doctrinas tan hondas perturbaciones produjeron en la cristiandad y tan acerbas polémicas suscitaron en diferentes naciones.

Extiéndese poco en la narración de los sistemas; no hace sino desflorar sus enseñanzas. No señala con toda precisión las fechas en que nacieron, ni las fuentes de donde saca sus noticias. Admite, conforme a la crítica de su tiempo, varios hechos que hoy se reputan por fabulosos e inseguros. De Simón Mago atestigua que «queriendo andar por los aires cayó por oración de San Pedro, y quebrándose las piernas no pudo andar el que quiso volar». Es, a juicio de los críticos modernos, un relato ficticio de las pseudo clementinas; afirma de Nestorio que desterrado al desierto de Oasis «murió corrompida la lengua de gusanos por haberla sacado contra el cielo de la Madre Virgen»; y de Joviniano que «murió de un hartazgo». Lo cierto es que los historiadores desconocen las circunstancias, el tiempo y lugar del fallecimiento de esos heresiarcas.

Como es tan conciso y lacónico en la exposición de los sistemas hereticales, éstos, en ocasiones, se ofrecen con alguna imprecisión. «Los monotelitas, dice, no admitían dos voluntades en Cristo. Y lo mismo los georgianos pueblos de Georgia y Gurgestán, así llamados por la veneración que tenían a San Jorge.» Lo que los monotelitas sostenían era que en Jesucristo había una sola voluntad y una sola operación; por eso se les apellidaba o monotelitas o *monorgetas*. Entendían una voluntad física, aunque Sergio, el patriarca de Constantinopla, para deslumbrar y envolver en las redes del engaño al Papa Honorio, fingía hablar de una voluntad moral.

Atestigua el P. Méndez, O. S. A., que «no le han faltado a este libro contradicciones, pues fué delatado al Santo Tribunal de la Inquisición por un médico sardo que residía en Madrid...: En el Santo Tribunal no tuvo efecto aquella delación, y en este intermedio publicó el Maestro Flórez la 2.ª edición (3.ª corrige con acierto el agustino P. Gregorio de Santiago) ingiriendo en ella la disertación de Lucífero, Obispo de Calabria, que fué por lo que la delataron; lo que no dejó de contribuir al séquito de su extensión y fama». Había escrito el P. Flórez de aquel Prelado, que, aunque cismático, no podía ser calificado de hereje. En la disertación preliminar ratifica su

sentencia con testimonio de los Santos Ambrosio, Jerónimo, Agustín, Inocencio I, coetáneos del Obispo calabrés, y con la autoridad reconocida de varios autores recientes. En la cuestión de si murió o no cismático, discuten los escritores y Flórez no intenta resolverla ni dirimir la contienda.

Esta erudita disertación se arrancó de cuajo en la impresión décimasexta que hizo el P. la Canal. ¿Por qué causa? No la declara el esclarecido editor; pero es cosa bien rara y poco laudable que suprimiera un trabajo tan bien pensado y que no podía originar sino gloria al grande historiador. En recompensa introdujo otros aditamentos. Al referir los extravíos del siglo XVIII cambió el epígrafe «Concilios y Herejes», puesto por Flórez, en «Enemigos de la Religión», modificó algunas frases y completó el párrafo de esta suerte: «En otros países siguen los socinianos y arminianos, los quákeros, y principalmente han metido mucho ruido los fracmasones (sic). Todas estas extravagantes sectas son enemigas de la Religión; pero otros la han hecho más daño, y son los incrédulos e impíos, que la han acometido en sus mismos fundamentos. No es fácil clasificarlos; sin embargo, se les puede dividir en Deístas, Ateístas, Materialistas y Escépticos. A favor de la ignorancia y corrupción han llegado a hacer de moda la incredulidad que, cual un torrente violento que no halla diques, ha cundido por toda la tierra, y debe excitar el celo de los Pastores de Israel.»

Estas mejoras, aunque no transcendentales, avaloran la clave histórica, acrecientan su grande utilidad y consolidan el aprecio y estima que mereció, desde su aparición, a los amantes de los estudios históricos.

2. En la preciosa Clave del P. Flórez se inspiró en parte para tejer su heresiología D. Francisco Pérez Pastor, traductor del *Diccionario Portátil de los Concilios... A que se ha añadido una colección de los Cánones más notables...* Madrid, en la Imprenta Real de la *Gaceta*, año 1711. Son dos tomos en 4.°, de 532 y 531 páginas de texto, a dos columnas, y buena impresión. En el segundo volumen, páginas 475-531, incluye un *Compendio alfabético de todos los Herejes y principales Herejías que se han suscitado desde los tiempos de la Ley Escrita hasta nuestros días.* En la portada del Diccionario se encarga el Sr. Pérez Pastor de significarnos que a su industria y labor se debe el citado Compendio. Hace la reseña de 531 herejías; empieza por la

de Pedro Abailardo (sic) y termina por la de Zuinglio. Expone sumariamente la doctrina de cada sistema erróneo; sirva de ejemplo el artículo de Abelardo: «natural de Bretaña, grande filósofo, pero hereje señalado, establecía alguna cosa eterna además de Dios, y enseñó grados desiguales en las divinas personas y otros errores sobre el Santísimo Sacramento. San Bernardo escribió contra él y le confundió en un Concilio Senonense, donde quedó condenado. Apeló a Roma, y fué también condenado; abjurando sus errores en Cluni, por solicitud de Pedro Venerable se hizo religioso y murió santo».

No es siempre tan minucioso; a veces se contenta con bastante menos. De Bulingero (sic) afirma únicamente lo que sigue: «calvinista famoso, que escribió contra Bremo luterano el año 1563». Pero tiene el buen acuerdo de poner las citas de las fuentes que beneficia. En la mentada noticia de Abelardo dice al final: Trith. l. 2, de los *Escrit. Ecl.*, San Bernardo, *Epist.* 188 y 189; Flórez, *Clav. Hist.*, pág. 118. A este esclarecido historiador sigue mucho y a veces le copia al pie de la letra, v. gr., en Servet o Serveto, según ellos escriben, a quien ambos malamente hacen catalán.

Su criterio no aparece muy depurado: acoge consejas y patrañas indignas de la historia: «Muchos defienden, dice, que Berengario o Berenguer era mágico, y que en una misma noche se hallaba en Roma, y leyó en Tours una lección a un discípulo suyo». «Olympo, Obispo arriano, el cual blasfemando un día en Cartago contra la divinidad del Hijo de Dios, fué muerto de tres rayos, y abrasado su cuerpo con fuego del cielo».

No aduce, por lo regular, fechas, ni noticias biográficas de los heterodoxos, ni explana mucho, según queda indicado, las herejías; resulta, por lo tanto, pobre; mas el Compendio puede prestar buen servicio a los que intenten conocer en un instante lo característico de cada teoría herética.

3. No podemos sepultar en silencio una obra que bajo algún aspecto pertenece a la heresiología. Aludimos a la *Historia de las Persecuciones políticas y religiosas en Europa desde la Edad Media hasta nuestros días. Obra única en su género. Galería Política, Filosófica y Humanitaria imparcial y concienzudamente escrita; recopilada de las historias de todas las naciones de Europa, de las de sus religiones, sectas, escuelas y partidos, revoluciones, reacciones, procesos y tribunales célebres, publicadas por los más sabios filósofos, estadistas e historiadores de todas las épocas y de*

los documentos que se encuentran en las principales bibliotecas de Europa por D. Alfonso Torres de Castilla. Edición de gran lujo ilustrada con profusión de magníficas láminas abiertas en acero, debidas al buril de los más célebres artistas de Inglaterra, Francia y España. Barcelona, Imprenta y Librería de Salvador Manero, Rambla de Santa Mónica, número 2, frente a Correos, 1863. Consta de seis tomos en 4.° mayor, impresos de 1863 a 1866. Tiene el 1.° 945 páginas, el 2.° 846, el 3.° 1.017, el 4.° 982, el 5.° 1.206 y el 6.° 1.104. El texto es a línea tirada.

Según se colige del largo y pomposo título de la obra, pueden en ella distinguirse dos partes: una se refiere a la política y sale del marco de nuestro argumento; otra a la religión y entra de algún modo en nuestro distrito; pues aunque el autor trata con especial empeño la historia de las persecuciones, pero también describe los sistemas doctrinales de sus héroes. Siguiendo un orden más o menos cronológico, a veces harto caprichoso, habla de los maniqueos, albigenses, judíos, Prisciliano y los gnósticos, iconoclastas, valdenses, hechiceros y magos, Abelardo, Arnaldo de Brescia, Mauri, popelicanos, Savonarola, Lutero, Zuingli (así dice), Calvino, Servet, Enrique VIII, hugonotes, la reforma en diversas naciones, Jordano Bruno, Marco Antonio de Dominis, Campanela, Galileo, jansenistas, cuáqueros, Molinos, Ricci, Gioberti y francmasones. En la exposición de las doctrinas se concreta frecuentemente a transcribir lo que han escrito historiadores recientes sin tener la precaución de acudir a documentos y autores coetáneos o testimonios fehacientes. A menudo deja de poner las citas de los libros en que se inspira o los recuerda de un modo ininteligible, como v. gr., «el P. Suárez en su *Trip. Virt. Theolog.* parte 2.ª, disp. 23, sect. 1.ª, núm. 7, pág. 350, obra publicada con aprobación del inquisidor general, del ordinario, y de los provinciales de los jesuítas de Portugal y de Alemania». En verdad, no es cosa fácil descifrar ese jeroglífico. Y con frecuencia ocurren semejantes nebulosidades en la declaración de las sentencias que no siempre parece entenderlas el autor. Mencionando a Jerónimo Hus asevera que creía «que la transubstanciación es un hecho contrario al orden natural, en el cual la substancia desaparece en tanto que resta en cualquier otro caso, y en esto Hus estaba de acuerdo con los teólogos escotistas que todos admiten el universal a parte rei». ¿Entiendes, Fabio, lo que voy diciendo...?

Pero todo ello se podía perdonar al Sr. Torres de Castilla, en

gracia de las muchas y diversísimas noticias de todo género que alega en su obra, si le hubiera impreso otro giro y carácter; porque la historia de las persecuciones es una especie de novela por entregas, truculenta, terrorífica, espeluznante; todo en ella se vuelve sangre, hogueras inquisitoriales, orgías de caníbales, horcas, patíbulos, hecatombes, robos, talas, saqueos y fieros males, o en frases del autor, «incendios de campos y ciudades, grandiosos monumentos del arte demolidos, templos profanados, niños arrancados del seno de sus madres afligidas, ancianos decrépitos pasados al filo de la espada, extrañamientos y expatriaciones en masa, razas esparcidas en los desiertos como torbellinos de arena arrebatados por los huracanes, etcétera, etc.»

El autor ha recogido sin tino ni discreción de diversos escritores escenas horripilantes y las ha introducido en su obra, y las considera como dictadas por oráculos bajados del cielo. Ni las coteja con otras historias y documentos de los adversarios, ni examina con serenidad sus afirmaciones, ni tiene en cuenta las costumbres, usos, creencias, leyes, procedimientos de cada época. Su criterio es anticlerical y sectario y parcialísimo. Cífrase su intento en probar que «vencedores a su turno los cristianos cambiaron el papel de víctimas por el de verdugos y persiguieron con implacable furor a los vencidos paganos y gentiles primero, a judíos y mahometanos después, y lo que es más repugnante todavía se persiguieron unos a otros, multiplicando los tormentos y, excediendo en fanática crueldad a sus antiguos adversarios, hicieron cuanto estuvo en su mano para comprometer y deshonrar la religión de amor y de paz revelada por el Redentor que pedía a su Padre en el Calvario el perdón de sus enemigos».

A las personas de índole delicada y sensible se les hará insoportable tanto vaho de sangre; a los eruditos y sensatos se les caerá de la mano el libro por no hallar en él ni copiosa y escogida documentación, ni sólido raciocinio, ni narraciones bien trabadas; pero a los incautos y desprevenidos, a los jóvenes poco instruídos en las enseñanzas históricas, de imaginación viva y ardiente, puede causarles grave daño haciéndoles concebir una idea falaz y engañosa de la Religión Católica, y de sus prelados y ministros.

4. La erudita obra de César Cantú *Gli eretici d'Italia* puso don Manuel González Llana en castellano con el siguiente título: *Los Herejes de Italia por César Cantú. Traducida por D. Manuel González*

Llana. Primera edición española. Obra ilustrada con magníficas láminas, que representan vistas de las principales ciudades de Italia y retratos litografiados a dos tintas de los personajes célebres antiguos y contemporáneos. Madrid. Editores: Elizalde y Compañía, 1868. Un volumen en folio menor de 802 páginas; texto a línea tirada; impresión y papel magníficos.

El libro encierra 56 discursos en los que se reseñan las herejías, cismas y errores qu^, como mala yerba, brotaron en el campo de la Iglesia desde su cuna hasta el pontificado de Pío IX. Van desfilando por sus páginas los maniqueos, arrianos, iconoclastas, simoníacos, concubinarios, averroístas, patavinos, fratricelos, cátaros, valdenses, protestantes, jansenistas, astrólogos, unitarios, teúrgicos, racionalistas, filósofos independientes, pistoyanos, liberales y neo-güelfos; dáse noticia de los principales corifeos del error: Arnaldo de Brescia, Renata de Francia, Valdés, Grillenzoni, Trissino, Paulo Martín Vergerio, Pomponazzi, Ochino, Caracciolo, Molinos, Pedro Mártir Vermiglio, Curione, Paleario, Morata, Socinos, Febronio, Tamburini, Gioberti: se narran las aventuras y controversias de hombres tan inquietos y soñadores como Maquiavelo, Galileo, Jordano Bruno, Savonarola, de Dominis, Sarpi, Campanela y Manzoni. Muchos de los errores que refiere el esclarecido autor no son exclusivos de Italia; sino que nacidos en otras regiones se esparcieron por ella, así como por otros pueblos de la tierra.

No corrieron sin tropiezos ni dificultades; la autoridad eclesiástica y a veces también la seglar, excelentes polemistas y sabios religiosos las combatieron denodadamente y refrenaron la osadía de los heterodoxos y sembradores de cizaña. De aquí que el Sr. Cantú haga resaltar lo que hicieron en pro de la sana doctrina los Pontífices y Concilios, señaladamente el de Trento, el Santo Oficio de la Inquisición, las Ordenes religiosas, varones tan eminentes como los Santos Felipe Neri, Cayetano de Trieste, Carlos Borromeo, Francisco de Sales, Alfonso de Ligorio, el Beato Belarmino y prelados tan ilustres como Cayetano, Contarino, Lipomano.

Fúndase, por lo general, el erudito autor en buenos documentos, se muestra enterado de la historia eclesiástica y de las historias y biografías de los patriarcas de las herejías, y procura ser imparcial en sus juicios, aunque no siempre lo consigue. Con muy buen acuerdo se somete a la autoridad de la Iglesia, por si en alguna cuestión

inconscientemente se equivoca y sale del recto sendero de la verdad. En ciertos puntos, v. gr., en el análisis del sistema de Molina sobre la conciliación de la libertad con la gracia, en el de la licitud del probabilismo, se echa desde luego de ver que el autor no es teólogo de profesión; le faltan aquellos ápices y perfiles de los técnicos y profesionales. No se ostenta ni muy amigo ni devoto de los españoles. Sin titubeos acoge la especie falsa de que Carlos V «se mantuvo católico por cálculo», y no vacila en escribir que «tal vez, si se hubiese retardado, él mismo habría reunido el Concilio (de Trento)»; mientras que de Francisco I de Francia, el aliado de los turcos, a quien naturalmente denomina el rey caballero, testifica que «pretendía que el Concilio (tridentino) tuviese libertad para tratar todo cuanto quisiera». Y en esa augusta asamblea, en que tanto descollaron los Prelados españoles, llenándose de gloria inmortal por su firmeza y tesón en defender la libertad conciliar, por su incomparable sabiduría y profundos conocimientos teológicos y canónicos, no menciona ni uno siquiera de ellos, mencionando varios italianos. ¿No merecían un recuerdo las figuras gigantescas de los Pachecos, Guerreros, Ayalas, Navarros, Cuestas, Blancos, Alavas, González de Mendoza, Díaz de Lugo, Covarrubias, Vellosillos, etc., etc? En cambio atestigua erróneamente que «la discusión dogmática fué dirigida por los jesuítas españoles Laínez y Salmerón, y el ginebrino Le Jay representante del Cardenal Truchesses *(sic)* Obispo de Augusta». Da cabida a una porción de mentiras contra Felipe II, echadas a volar por los protestantes, como, v. gr., que desconfiaba de todo, que no respetó el asilo de la conciencia, que, al conocer la victoria de Lepanto, por toda alabanza, exclamó: «D. Juan ha arriesgado mucho; así como ha vencido pudo haber perdido.»

En el discurso 32 se comete una graciosa equivocación por trocar el apellido de Virués por el de Vives: «Más tarde habiendo sido condenado el doctísimo Vives por sospechas de luteranismo, Paulo III lo declaró inocente nombrándole Obispo de Canarias.» ¡Vives Obispo de Canarias! Esta noticia, como otras por el estilo, la tomó de Llorente; pero sotierra en el olvido lo que el ex-secretario de la Inquisición añade: que «fué necesario que Carlos V insistiese, pidiendo las bulas (para el benedictino Alfonso de Virués) hasta tercera vez, y diciendo al Papa que conocía a Alfonso mejor que sus émulos... El Sumo Pontífice condescendió al fin viendo el empeño

del Emperador, y Virués era en 1540 Obispo de Canarias.» Ciertas apreciaciones llevan el sello de ranciedad. Reputa a Abelardo «más célebre por sus contrariados amores que por sus conocimientos filosóficos, que confundiendo la dialéctica con la teología, pretendió anteponer la ciencia a la fe». Aquí se repite un concepto erróneo propalado por Pope. «En nuestros días los estudios de Denifle, dice Ghellinck, y de Gietl, perfeccionados por los de Deutsch, Vacandard y otros han dado a Abelardo en la Teología el mismo honroso lugar que le restituyeron Cousin y de Rémusat en la Filosofía.»

En ocasiones se muestra el ilustre autor tan artificioso y laberíntico en el dibujo de los personajes que a ciencia cierta no se atina a descubrir netamente su pensamiento. Escribe, por ejemplo, del famoso Savonarola: «Hombre de fe, de superstición, de genio, abundó en la caridad; creía en la inspiración personal, al contrario que Lutero, que todo lo confiaba al raciocinio; y por lo tanto, pueden recogerse en sus obras argumentos en pro o en contra suya, resultando también la idea de cómo había buscado la armonía de la razón con la fe y de la religión católica con las franquicias políticas... Su fama quedó suspensa entre el cielo y el infierno; pero su fin fué deplorado por todos y acaso en primer término por los mismos que le habían provocado». Hay en este retrato una mezcolanza de ideas difícilmente conciliables; más no se olvide el apotegma antiguo aplicable en este caso: *Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu.* No es cierta la afirmación del autor de que Savonavola murió quemado vivo; se le ahorcó, y su cadáver se entregó a las llamas.

La traducción deja algo que desear, y los textos latinos se reproducen deplorablemente con harta frecuencia.

5. En el siglo precedente mereció bien de la Literatura Eclesiástica el preclaro sacerdote D. Emilio Moreno Cebada. Entre las obras que brotaron de su fecunda pluma se cuenta la intitulada: *Las Herejías, los Cismas y los Errores de todos los siglos. Historia General de los Extravíos de la razón humana con respecto al cristianismo. Escrita con presencia de las obras de los Santos Padres, de los más notables publicistas católicos y del Diccionario de las Herejías del abate Pluquet, por el presbítero D. Emilio Moreno Cebada, predicador de Su Majestad el Rey* (q. D. g.), *autor de la Historia General de la Iglesia, de las del Concilio Vaticano, las Religiones y otras obras científicas y literarias. Precedida del erudito discurso escrito por el abate Pluquet para el dicho Dic-*

cionario, en el cual se explica cual fué la religión primitiva de los hombres y los cambios que han experimentado hasta el nacimiento del Cristianismo... Con licencia de la Autoridad Eclesiástica. Barcelona, Moreno y Roig, Editores, 1880. Son cuatro hermosos tomos en 4.º, bien impresos, de 717, 723, 739 y 685 páginas respectivamente; texto a línea tirada.

Va el esclarecido autor enumerando los descarríos de la mente del hombre por siglos. El primer volumen encierra los cinco primeros y relata 133 herejías. Empieza por Simón Mago y concluye en los eudoxianos; el segundo comprende desde el siglo VI hasta el XVI. Comienza por los incorruptícolas y termina por Zuinglio; reseña 128 errores; el tercero describe 128 extravíos humanos; 80 del siglo XVI y los demás del siglo XVII y XVIII. Principia por los anglicanos y acaba en los francmasones; el cuarto y último refiere una docena poco más o menos de sectas del siglo XIX, da comienzo por el blanchardismo, y fin por el mormonismo.

Antes de examinar las herejías de cada siglo pone una introducción, en que descubre el estado de la Iglesia y condiciones de la sociedad de aquella centuria y las circunstancias que ocasionaron las principales aberraciones en materias religiosas. Luego pasa al recuento y descripción particular de cada uno de los errores. En algunos por su importancia, revoluciones y trastornos que han producido, se detiene más y les dedica varios párrafos. Así acaece con el maniqueísmo, arrianismo, abolición del culto de los santos pregonado por Vigilancio, y pelagianismo. Sobre todo concede grande atención y hace un especialísimo estudio del protestantismo y de sus adalides y abanderados Lutero y Calvino. No se limita a la exposición mera de las herejías, sino que en ocasiones las refuta aduciendo varios argumentos, y patentiza los absurdos y extravagancias que contienen y las consecuencias lastimosas que de ellas se derivan.

Los fundamentos en que se apoya su historia decláralos suficientemente el autor por estas palabras: «Al emprender esta obra no nos propusimos presentar un trabajo completamente original, sino ofrecer a los ojos del lector cuantas noticias de interés encontráramos en las obras consultadas. Así se habrá visto que al lado de nuestros pobres trabajos y explicaciones hemos reproducido bellos artículos de célebres escritores, muy especialmente del Diccionario de las Herejías, del abate Pluquet y del Teológico de Bergier, que nos han ofre-

cido dos ricos manantiales». En efecto, se observa que sigue mucho las huellas de Pluquet, y que el Diccionario de éste le ha servido de patrón y luz para trazar su Historia. A veces presta un exagerado crédito a los autores que estudia, y no confronta y carea sus afirmaciones con documentos fehacientes. Por eso no vacila en dar por bueno el comercio de Simón Mago con el demonio, y su vuelo por los aires y en admitir la sentencia confusa y turbia que Amat atribuye a San Agustín de que la gracia no se concede a todos los hombres por justo juicio de Dios.

No quiere significar esto que no discurra por cuenta propia o que en todo sea un mero copista de sudores ajenos. Justifica, v. gr., con vigoroso raciocinio propio al diácono Nicolás, puesto por no pocos en el censo de los herejes, y pone de manifiesto que Orígenes cayó en errores por obcecación, pero que ni perdió la fe ni se alzó en rebeldía contra la Sede Apostólica.

Tal vez se pueda tachar al Sr. Moreno Cebada de difuso y algo declamador; pero hay que confesar que su Historia General de los extravíos de la razón humana derrama bastante luz en ciertas cuestiones, y es un arsenal de noticias aprovechables y con frecuencia interesantes.

Otro tratado incluye la obra del Sr. Moreno, del que conviene hacer singular mención por escasear en nuestra patria los libros de su género. «Para terminar, escribe el docto autor, ofrecemos a nuestros lectores una traducción abreviada del Diccionario de los Jansenistas, añadido al de las herejías del nombrado Pluquet, y cuya importancia salta a la vista». Y, efectivamente, en el tomo cuarto se contiene un apéndice que ostenta este título: *Diccionario de los jansenistas conteniendo un resumen de la vida de cada uno de ellos y examen crítico de sus libros traducido y compendiado por D. Emilio Moreno, predicador de S. M. el Rey* (*q. D. g.*), etc.

Encabeza la lista por Agier (Pedro Juan) y la finaliza en Zola (José) profesor de Historia eclesiástica en Pavía. 211 autores son contados como jansenistas en los Indices del libro. De cada uno de ellos ofrece algunos rasgos biográficos y una reseña algo superficial y somera de los libros que compusieron. En el Catálogo jansenista se ven inscritos los nombres de Arnauld, Barco, Bayo, Gerberon, Habert (Luis), Hennebel, Enrique de San Ignacio, Jansenio, Lalane, Loger, Montazet,

Nicole, Opstraet, Pascal, Quesnel, Ricci, Saint-Cyran, Tamburini y Van-Espen, por no citar sino los más conspicuos.

Solamente aparecen cuatro españoles: Ben-Ezra, es a saber, el P. Lacunza, S. J., Félix y Elipando y D. José Climent. A este último se le afilia al partido jansenista, porque «dió una Instrucción pastoral sobre los estudios, que fué denunciada a causa de un pasaje favorable a la Iglesia de Utrecht». A los otros tres no acertamos a comprender por qué razón se les cuelga la venera de la secta. Con mejor derecho y con verdadera razón podrían reclamar su puesto entre los secuaces de Jansenio otros escritores españoles como, por ejemplo, el Padre Antonio González de Rosende, D. Joaquín Lorenzo de Villanueva y el P. Florencio Conry que, aunque irlandés, se formó en España, y de quien afirma abiertamente el P. Bertoni, O. S. F. en *Le Bienhereux Jean Duns Scot*, página 491, que fué favorable al jansenismo, y Mr. Renehan, en su *Irish Archbishops*, tom. I (Dublín, 1861), que defendió doctrinas que no diferían, como era menester, de las del doctor Jansenio.

Pero el Sr. Moreno Cebada no intentó más que trasladar a la lengua de Cervantes y abreviar el Diccionario jansenista; por eso no puede exigírsele nada nuevo. Indudablemente, con su trabajo, se ha hecho acreedor a los aplausos de los eruditos, por haber contribuído a esclarecer el asunto del jansenismo, tan importante e instructivo y tan poco estudiado en nuestra patria.

A. Pérez Goyena.

NOTAS Y TEXTOS

UNA CARTA AUTÓGRAFA INÉDITA DEL PADRE NICOLÁS ALFONSO DE BOBADILLA

Sabido es que San Ignacio de Loyola, desde 1524, cuando comenzó a estudiar en Barcelona, anduvo siempre en busca de compañeros para la empresa apostólica que meditaba.

Después de fracasar varias veces en este intento, logró, por fin, en París, reunir alrededor de sí hasta seis jóvenes, alumnos y maestros de aquella Universidad (a estos juntáronse luego tres más, ausente ya San Ignacio de París), los cuales todos perseveraron hasta el fin, y fueron como los sillares vivos sobre los cuales Dios, por medio de Ignacio, asentó la Compañía de Jesús.

El sexto de aquellos compañeros fué el español Nicolás Alfonso, llamado de Bobadilla por el nombre del pueblo, Bobadilla o Boadilla del Camino, que le vió nacer, en la diócesis y provincia de Palencia, el año 1509 poco más o menos (1).

Joven de veintitrés años y lleno de esperanzas, fundadas en su talento nada vulgar y en su afición extraordinaria a los estudios, hizo los ejercicios espirituales de San Ignacio bajo la dirección del mismo Santo, y renunciando a lo que el mundo llama una brillante carrera, el año 1534 hizo en Montmartre de París, juntamente con Ignacio y los otros cinco, voto de pobreza y castidad perpetuas, y de ir en peregrinación a Jerusalén después de acabados los estudios.

Mientras esperaban el tiempo oportuno para ir a tierra santa, y después de frustrada toda esperanza de poder cumplir el voto para el tiempo prefijado, compartió Bobadilla los trabajos apostólicos y la vida pobrísima que en Italia y en Roma llevaron aquellos primeros jesuítas. Y antes y después de confirmada la Compañía de Jesús, recorrió Bobadilla, muchas veces solo, una muchedumbre de ciudades de Italia y Alemania, predicando, enseñando, reformando monasterios y visitando diócesis.

Murió Bobadilla, el último de los primeros compañeros de San Ignacio, cuando sólo faltaban cuatro días para cumplirse el primer medio siglo de la Compañía de Jesús; pues habiendo sido ésta confirmada por Paulo III el 27 de septiembre de 1540, pasó Bobadilla a mejor vida el 23 del mismo mes de 1590.

Para nosotros tiene ahora especial interés el año 1552, pues a él pertenece la carta que hoy ve la luz pública por vez primera. En este año fué Bobadilla enviado por San Ignacio a Nápoles, para establecer en aquella ciudad un colegio de la Compañía de Jesús. Y para que no

---

(1) Las noticias que aquí damos del P. Bobadilla están tomadas de la obra *Bobadillae Monumenta*, uno de los 61 tomos que alcanza ya la colección *Monumenta Historica Societatis Iesu*, Madrid. Apartado 106.

se maraville el lector de ver la clase de ocupaciones tomadas para este fin y de que habla Bobadilla en su carta, bueno será saber cómo se emprendió la tal fundación; y así no será fuera de propósito trasladar aquí las noticias que sobre esto nos trasmite brevemente el mismo Bobadilla: «El año 52 llegó [dice hablando de sí mismo en tercera persona] a Nápoles con doce jóvenes, todos imberbes, menos uno; eran dos franceses, dos flamencos, dos alemanes, tres italianos, tres españoles y el maestro Bobadilla que hacía de Superior. Alquiló una casa desamueblada. Pedían limosna, y los jóvenes, al entrar en la ciudad, se pusieron a predicar por las plazas. El primer día se burlaban de ellos, y los estudiantes y jóvenes napolitanos les iban detrás. El maestro Bobadilla explicó aquella cuaresma la profecía de Jonás en la capilla de casa» (1).

Hasta aquí Bobadilla. Se ve, pues, que el establecer un colegio no excluía ni mucho menos el ocuparse en los demás ministerios espirituales. Y el P. Bobadilla, que toda su larga vida fué un gran operario de la viña del Señor, dióse también a ellos en Nápoles con el resultado que la carta siguiente indica.

Viene ésta a confirmar y completar lo que de aquellos primeros tiempos de la Compañía de Jesús en Nápoles nos dicen los otros documentos contemporáneos, y parece tanto más digna de publicarse, cuanto son menos los documentos de 1552 que pudieron hallar los editores de *Monumenta Historica Societatis Iesu*, cuando en 1913 editaron el tomo de *Bobadillae Monumenta*, y entre ellos sólo la copia de un fragmento de una carta del mismo Bobadilla. Esta nos descubre además un aspecto poco conocido del carácter de Bobadilla, o sea su manera verdaderamente cristiana de tratar las almas, aun aquellas que por la herejía se habían apartado del recto sendero de la verdad católica, manera nacida precisamente del celo sincero y amor de esas mismas almas, cuya salvación eterna buscaba. También nos da a conocer la misma carta los medios a que apelaban los que no veían con buenos ojos la ida de los jesuítas a Nápoles y cómo procuraban hacerlos odiosos al pueblo; habían hecho correr la voz de que iban allá los jesuítas para meter la inquisición. Se ve que es achaque antiguo asustar al vulgo con inquisición y jesuítas.

La carta va dirigida al Cardenal Carafa, el mismo que tres años después subió al trono pontificio con el nombre de Paulo IV. De la cruz a la fecha y la misma dirección, está toda escrita de mano de Bobadilla, en letra grande, clara y gruesa, como su carácter (2). Es un pliego de forma romana, escritas las páginas primera y segunda, y conserva entero el sello de cera con el nombre de Jesús.

Encuéntrase en el archivo secreto del Vaticano (AA. Arm. I-XVIII, 5418), de donde la desempolvó hace poco el diligentísimo Prefecto Mgr. Angel Mercati, a cuya amabilidad debemos el poderla publicar en Estudios Eclesiasticos. No es la primera vez que Mgr. Mercati nos ha mostrado prácticamente el interés y estima que

---

(1) De la autobiografía del P. Bobadilla, *Bobadillae Monumenta*, pág. 625.

(2) Puede verse un facsímil de esta letra en el tomo citado, pág. 689.

tiene de *Monumenta Historica Societatis Jesu*. En nombre propio y de los compañeros de trabajo le repetimos aquí *tante grazie*.

He aquí la carta con sus latines, latinismos, italianismos, etc., tal como salió de la pluma del autor, deshechas solamente las abreviaturas no usuales en nuestros días, y empleadas las letras mayúsculas y minúsculas conforme al uso corriente:

«Illme. & Rdissime. domine observandissime.

Gratia & pax Christi Domini sit semper nobiscum. Amen.

Entiendo que vuestra señoría Rma. tenga noticia del modo de proceder que yo he tenido este anño en Nápoles, leyendo y jnpugnando [el ms. dice *jnpugando*] los errores y heresías y nueuos spiritelos no con furia, mas con la verdad y charidad christiana, para edificar a todos y no irritar a ninguno; porque, como decía Balam, *ad benedicendum Israel missus sum* (1). Ni podría hacer otro según mi conscientia y la experientia que tengo de conuersar y tratar con cathólicos y heréticos, máxime siendo jnformado, cómo antes que viniéssemos en Nápoles, era fama pública que veníamos para meter la jnquisitión; y ansí he conuersado amicabiliter con todos, en paz y amor y vniuersal edificatión, attendiendo que se fundasse nuestro colegio, sin enpacharme en contradictiones. Y este modo ha estado loado de personas de qualidad y prudentia y de spíritu christiano; y *per gratiam Dei* cada día se demostra el fructo de los que decían que mal sentían, hablando en fauor de la sancta Yglesia cathólica y romana. Bien sabe vuestra señoría Rma. que es mejor la victoria *jn silentio*, rendiéndose el aduersario con su propia voluntad, que no tomado por fuerza, que si bien se toman las personas, tamen no se ligan los ánimos irritados, los quales, como tienen libertad, tornan a lo primero y son peores, como se ha visto por experientia en estos nuestros míseros tiempos por nuestros peccados.

Ansí que vuestra señoría Rma. se persuada que el su Bobadilla ha echo en Nápoles lo que conuenía a un cathólico christiano; y soy cierto que si fuera presente lo gustara y aprobara. Mas como los juycios de los hombres sean varios, diffícil cosa es contentar a todos. Por lo qual supplico a vuestra señoría Rma. que, si de alguna cosa sinistra está mal jnformado, me auise, tanto por gloria de Christo y salud de mi ánima y honra de nuestra Compagnía, *prouidentes bona non solum coram Deo. sed etiam coram hominibus* (2), como dice el apóstolo, quanto por proceder de aquí adelante en todo a satisfactión de vuestra señoría Rma. et jllma., de la qual he sido siempre hyjo obedientíssimo y deuotíssimo, y ruego a Christo nos dé siempre su gracia. Amén.

De Nápoles 6 Augusti 1552.

A servicio de vuestra señoría Rma. & illma.

Bobadilla.»

†

La dirección dice: «ihs. Illmo. & Rdissimo domino Cardinali napolitano, domino meo observandissimo.—Rome».

A. Codina.

(1) Num. XXIII, 20: «Ad benedicendum adductus sum».

(2) Rom. XII, 17.

LA TRADUCCIÓN HEBREO CASTELLANA DEL LIBRO DE ISAÍAS EN LA BIBLIA FERRARIENSE Y EN LA DE LA CASA DE ALBA

1. Suponemos conocido de la mayor parte de los lectores de Estudios Eclesiásticos el número extraordinario del pasado octubre, con el que *Razón y Fe* ha querido conmemorar el XXV aniversario de su fundación; suponemos conocido, por lo mismo, el juicio bibliográfico, que en aquel número (1) apareció, dando cuenta de la edición impresa de la célebre Biblia de la Casa de Alba. Y en confirmación de ideas, entonces emitidas (2), plácenos hoy ofrecer a nuestros lectores una interesante *Nota Bíblica* debida a la autorizada pluma del R. P. Murillo, S. J., conocido en España y fuera de ella por sus estudios y trabajos bíblicos.

Versa la nota acerca de la *traducción hebreo-castellana del libro de Isaías,* estudiada y comparada *en las dos célebres Biblias judío-españolas de Ferrara y de la Casa de Alba.*

No hay para qué decir que *trascribimos literalmente*, con tanta escrupulosidad como respeto, la nota de quien durante tres años fué nuestro Profesor de varias asignaturas escriturísticas en Roma; pero con permiso y aprobación expresos del mismo nos hemos atrevido a confirmar las afirmaciones de su nota con ejemplos particulares de ambas biblias, y hemos añadido además la presentación simultánea y paralela de ambos textos, tomados del capítulo séptimo de Isaías (vv. 10-16).

2. Empecemos por esta confrontación (3), pues ha de servir no poco para más clara inteligencia de la interesante nota.

---

(1) Págs. 224-236.

(2) Pág. 233 s, n. 20 s.

(3) La numeración de los versículos (de la que carecen ambas biblias castellanas) la tomamos de la adoptada en la Vulgata Latina.

Isaías, cap. 7, vv. 10-16.

	Biblia de la Casa de Alba.	*Biblia Ferrariense.*
v. 10.	E torno el Señor a fablar a Achaz diziendole:	Y añadio .A. hablar a Achaz por dezir
v. 11.	Demanda signa del Señor tu Dios, fonda fasta el infierno, o alta ademas.	Demanda a ti señal de con .A. tu Dio, profundate demandando o alçate arriba.
v. 12.	Dixo Achaz: non demandare nin tentare al Señor.	Y dixo Achaz: no demandare y no probare a .A.
v. 13.	Dixo: Oyd agora la casa de Dauid: ¿a poca cosa auedes uosotros cansar varones, que auedes de canssar tanbien a mi Dios?	Y dixo: oyd agora casa de David, si poco a vos fatigar varones, que fatigades tambien a mi Dio?
v. 14.	Por tanto dara el Señor el a uos signa; ahe que la alma conçebira e parira fiio, e llamara su nombre Emanuel.	Por tanto dara .A. el a vos señal, he la moça concibien y parien hijo, y llamara su nombre Ymanuel.
v. 15.	Manteca e leche comera; con su sciençia reprobara el mal e elegira en el bien	Manteca y miel comera. para que sepa aborrecer en el mal, y escoger en el bien.
v. 16.	Que ante que sepa el niño reprobar el mal e elegir el bien, sera yermada la tierra que tu aquexas ante sus dos reyes.	Porque en antes que sepa el moço aborrecer en el mal, y escoger en el bien, sera dexada la tierra que tu abominas por dos sus reyes.

La nota que a continuación copiamos está tomada de una obra en preparación, intitulada «*El Profetismo en Israel, estudiado en su más augusto representante*». Fácil es adivinar que el así aludido es el profeta Isaías: al tratar, pues, del texto de su libro y de sus diversas traducciones, ha escrito el R. P. Murillo:

«En nuestra España hizo a mediados del siglo XIX una versión directa del texto hebreo de Isaías el erudito Usoz. Pero muy de atrás los judíos expulsados de España habían ya publicado una versión castellana de todo el Viejo Testamento protocanónico en Ferrara por los años de 1553 (la Ferrariense), que fué reproducida en Amsterdam en 1667 y 1745. A la Ferrariense había precedido en el siglo XV antes de la expulsión (1422-1433[7]), otra versión judía, la llamada «*Biblia de la Casa de Alba*», impresa el año 1922 en Madrid.

Pero aunque la Biblia de la Casa de Alba había precedido a la Ferrariense más de un siglo, y estaba hecha por un judío, los traductores de la Ferrariense no parece conocieron la del Maestre de Calatrava, ni menos la tuvieron a la vista.

Comparando el texto de ambas, se ve que presentan dos tipos absolutamente independientes. Apenas convienen en alguna que otra frase; y aunque ambas son fieles y pueden clasificarse como literales y aun serviles, emplean palabras y giros totalmente diversos por regla muy general. La Ferrariense, aunque de un siglo posterior, presenta un carácter más arcaico, efecto sin duda de la inmovilidad con que

conservaron los desterrados el estrato de la lengua que se llevaron consigo al salir de España, o efecto tal vez de anteriores versiones judío-españolas. Y aunque aun así, si los expatriados pertenecen a la época de los Reyes Católicos, parece que su lenguaje debía ser de matiz más moderno, el tinte más arcaico pudiérase atribuír a la diferencia de cultura en los traductores: Rabí Mosé de Guadalfajara sería más literato y mucho mejor conocedor de la lengua, aun todo un siglo antes de los traductores ferrarienses (1).

5. Otras diferencias son: *a)* ciertos italianismos (2) del texto de Ferrara, que no se ven en el de Rabí Mosé; *b)* además la retención de la forma participial presente (3), aunque suprimiendo la última sílaba (*-te* o *do*) para expresar la acción de presente, que Rabí Mosé Arragel expresa resolviendo el participio en la forma verbal; *c)* otra diferencia es que, mientras la Ferrariense traslada la interjeción הכה por «*he*», la de Alba lo hace por «*ahe*», ambas constantemente en su forma propia (4); *d)* mientras la Ferrariense expresa el nombre tetragrámato por «*Adonai*» y escrito sólo en su inicial mayúscula .A. (entre dos puntos), Arragel traslada «*el Señor*» (5); *e)* finalmente, la complexión יהוה צבאות que la Ferrariense traslada «*.A. Zebaoth*», Arragel traduce «*el Señor de las caballerías*» (6).

La impresión que hace la lectura un poco atenta del texto de Arragel es la de un traductor, o que maneja también el texto latino, o que somete su versión a algún retoque por alguno que lo maneja.

6. En conjunto, el texto de la grandiosa Biblia de la Casa de Alba es notablemente más correcto que el de la Ferrariense; sus formas y giros son mucho más desembarazados, y tanto por el texto mismo, como por las *glosas marginales*, se ve que Rabí Mosé poseía bien la lengua castellana de su época. Pero se nota constantemente una falta, que tal vez sea no de redacción, sino de ejecución tipográfica: que a la *Asiria* da constantemente el nombre de *Siria*. Es verdad que cuando quiere nombrar la nación o pueblo, lo llama *Assur* o *Asur;* pero si nombra la región, nunca la llama *Asiria*, sino *Siria* (7). En el traductor mismo no es fácil explicar este proceder, porque el original hebreo que tenía delante, siempre distingue perfectamente entre ארם y אשור, que no pueden confundirse. En este defecto no incurre la Ferrariense».

ROMUALDO GALDOS.

---

(1) Creo que, distinguiendo entre *estilo* y *lengua*, sería más exacto en nuestro caso decir que el *estilo* es más arcaico en la Ferrariense; en cambio, la *lengua* es más arcaica en la Biblia de Alba. Basta leer el doble texto aducido en el n. 2: las formas *e* y *fablar* del v. 10, *signa* del 11 y 14, *nin* del 12, *fiio* del 14, arguyen *lengua* más arcaica en la Biblia de Alba que en la Ferrariense, en la que dichas formas aparecen modernizadas en *y*, *hablar*, *señal*, y *no*, *hijo*. Pero este punto merece estudio y nota aparte. (Nota del P. Galdos.)

(2) Cf. vv. 11 y 13, *Dio* en vez de *Dios*.

(3) *Concibien* y *parien*, v. 14 Ferrariense.

(4) Cfr. v. 14.

(5) Cfr. vv. 10, 11, 12, 14.

(6) Cfr. Is., 7, 18.

(7) Si no decimos que por entonces en España la *Asiria* era llamada *Siria*. Advertimos que sólo hemos leído el texto de Isaías, pues no disponíamos del ejemplar sino por muy breve tiempo, y para nuestro trabajo nos convenía leer este libro.

UN INFORME CURIOSO DE CAMPOMANES

Sempere y Guarinos, en el ensayo de una *Biblioteca Española de los mejores escritores del reinado de Carlos III*, afirma al tratar de D. Pedro Rodríguez de Campomanes: «Con dificultad podrá darse noticia exacta de todas las obras del Señor Conde de Campomanes». El enumera 26 impresas y dos manuscritas; pero no menciona el informe que hizo sobre el libro de Cartas del P. Fr. Tomás Mamachi contra Febronio. Tampoco habla de él D. Vicente González Arnao en el «Elogio del Excelentísimo Conde de Campomanes, leído en la Junta Ordinaria del día 27 de mayo de 1803» (en la Academia de la Historia).

No sorprenderá la oposición de Campomanes a la admisión en España de esas cartas de Mamachi, si se tiene en cuenta lo que del Conde atestigua Menéndez y Pelayo: «Salgado por una parte y Febronio por otra, eran sus oráculos»; y al examinar el «Juicio Imparcial sobre el Monitorio de Parma», que atribuye al covachuelista asturiano, añade: «Es obra de taracea, almacén de regalías, copiada tumultuariamente de Febronio, de Van Spen y de Salgado».

Merecen recordarse las condenaciones de la obra de Febronio, según constan en el *Index Librorum Prohibitorum Leonis XIII Sum. Pont. Auctoritate Recognitus SS. D. N. Pii P. X iussu editus.* Romae, MCMII. «Febronio (Iustinus) (pseudonimus): De Statu Ecclesiae et legitima potestate romani Pontificis liber singularis ad reuniendos dissidentes in religione christiana compositus, una cum appendicibus atque vindiciis posteriori operis editioni adjectis: Decr. 27 febr. 1764; 3 febr. 1766; 24 maii 1771; 29 mart. 1077 v. Hontheim Ioannes Nicolaus» (pág. 130).

Entre los muchos que le impugnaron se cuenta el dominico griego Fr. Tomás María Mamachi (1713-1792), que compuso un libro de cartas lleno de sanas doctrinas. A nuestros cortesanos disgustó la impugnación, y el dominico griego, arrepentido, procuró aplacarlos y ganar sus voluntades, a juzgar por estas palabras de una carta del reverendo P. Vázquez Peruano: «El P. Mamachi, que conoció haber desagradado a nuestra corte con su ridícula e inconsecuente respuesta a Febronio, ha querido corregir su error y hacer mérito que lo ponga en grado de alta estimación. Sugerido de su General, según se dice, emprendió una universal Apología de la Pastoral de nuestro Venerable Palafox haciéndose cargo de los innumerables escritos que han dado al público los jesuítas».

No sólo por su defensa palafoxiana, sino también por otras razones, era conocido en España aquel erudito religioso. Carteóse con el trinitario Manuel Bernardo de Rivera y Manteca, célebre, entre otras cosas, por haberse opuesto a la reforma de los estudios en la Universidad de Salamanca y a la fundación de la Academia del Buen Gusto de Zaragoza. La carta de Mamachi y respuesta de Rivera se custodian en la Sala de Manuscritos de la Biblioteca de la Escuela Salmantina. El dominico griego elogia al trinitario por su fama universal y afición a la doctrina de Santo Tomás; y maltrata al Barbadiño por abundar sus libros en contradicciones e inepcias, y a Muratori por su perverso latín y falta de crítica. El P. Rivera le contesta que habla

como un oráculo en lo del Barbadiño y Muratori y que él, en efecto, encuentra sus delicias en Santo Tomás, en quien se encierran todas las cosas: los arcanos de la Filosofía, los misterios de la Teología, los problemas de las Matemáticas, los fenómenos de la Medicina y los fundamentos de ambos Derechos.

En la ruidosa polémica sobre la Mística Ciudad de Dios, de María de Jesús de Agreda, tuvo su intervención, que no debió satisfacer ni a los franciscanos ni a los partidarios de la Venerable. El Maestro del Sacro Palacio entregó a Fr. Tomás para su examen, la *Nota Demonstrativa de falsitate revelationum agredanarum cum Parallelo inter pseudo-Evangelia et easdem revelationes; addita excussione novae defensionis Agredanae a Dalmatio Kirch edita*, Aug. Vind. 1750, del canónigo Eusebio Amort, prohibida a instancias de los franciscanos, por el Príncipe de Baviera. Nada malo encontró en ella el dominico sino el estilo.

Fué también ocasión de contestaciones y disgustos entre los teólogos agustinianos y dominicos, como se infiere de esta carta del Rvdmo. Vázquez Peruano fechada en 1.° de abril de 1779: «Por este mismo tiempo el P. Mamachi comenzó a desacreditar a San Agustín. En un libro que estampó formó un capítulo entero de 19 páginas para probar que *Augustinus eget Thoma interprete*. Esta proposición fué adoptada en toda la extensión de su Religión por sus hermanos, que comenzaron a vilipendiar a San Agustín de manera que de todas partes me escribían mis religiosos lamentándose de que los dominicos los insultaban, ya diciendo que no entendiendo a Santo Tomás lo hacían jansenista cuando lo citan, y ya diciendo que era peligrosa la lectura de San Agustín sin interpretación de Santo Tomás; y con esta proposición escandalosa impidieron la institución de una cátedra de San Agustín en la Universidad de Méjico».

El P. Luengo, en su famoso *Diario* manuscrito, se queja amargamente de que Mamachi, Maestro del Sacro Palacio, prohibiera al jesuíta Pons imprimir una Disertación latina sobre el precepto de santificar las fiestas, con el pretexto de que al Padre Santo no agradaban tales disertaciones, y de que modificara, mutilara y corrigiera, a su talante, el encomio que hizo el P. Eximeno del primer tomo *De la Universal Literatura*, del P. Juan Andrés, S. J. Mamachi mandó publicarlo así enmendado en las Efemérides Romanas; lo que disgustó soberanamnnte al jesuíta valenciano, que estampó una carta dirigida al P. Andrés vituperando el arbitrario proceder del Maestro del Sacro Palacio.

El veto de Campomanes a la circulación en nuestra patria del libro de Mamachi lo recogió cuidadosamente en sus papeles el Padre Luengo, porque juzgó que era un espejo del espíritu de aquel legista y un reflejo de las ideas entonces dominantes en la Corte. No se equivocó; y por eso, y en confirmación del juicio citado de Menéndez Pelayo, vamos a transcribirlo tal cual lo copió aquel docto jesuíta.

«Juicio de la obra intitulada *Epistolas de D. Tomás Mamachi a Febronio*, que de orden del Excmo. Sr. D. Miguel de Muzquiz, Ministro del Consejo de Hacienda, hizo el Ilmo. Sr. D. Pedro Rodríguez Campomanes, fiscal del Consejo y Cámara.

Excmo. Señor: En cumplimiento de lo que V. E. me expresa en oficio de 11 de este mes, consiguiente a lo representado por los Directores de rentas, en el que acompaña, que devuelvo, de 10 del corriente, he reconocido el libro de fray Tomás Mamachi contra Febronio, que suena impreso en el año de 1776, en el que me parece se atribuyen al Author que impugna opiniones distantes de su objeto.

Infiero que el P. Mamachi nada puede enseñar en este Reyno Cathólico, obediente, y respetuoso a la Santa Sede, que no sepan sus naturales, y assi considero superflua su lectura.

Al mismo tiempo observo ser origen de suscitarse disputas en el Reyno en materia de jurisdicción y regalía, haciéndose sequaces de Mamachi los Dominicos individuos de su Orden en España, y como de una disputa se va a otra, se vendría a poner en alteración el delicado punto de límites entre el Imperio y el Sacerdocio.

Assi como es justo el proteger la Religión en sus verdaderos principios y sostener la Gerarchía Eclesiástica en lo que corresponde, assi no está menos recomendada en las Letras Divinas la obediencia al Soberano y a los Magistrados legítimamente constituídos en orden al Bien general, y Gobierno del Estado, a que deben atemperarse los Eclesiásticos, que viven en él, en lugar de introducir disputa entre esta necesaria unión.

De las disputas de esta naturaleza han resultado ruinas de imperios y trastornos lastimosos; y assi no veo la utilidad, que pueda traher el libro del P. Mamachi, reducido en su primera parte a injurias contra Febronio, y en el resto a suscitar disputas.

En esta circunstancia considero que este libro no es útil ni necesario en España. Su Author es naturalmente desafecto a la Authoridad Real, acostumbrado a calumnias, sin el mérito de una grande doctrina: governándose siempre por Centones, y especies generales, en cuya aplicación no es siempre feliz; porque no escribe con deseo de indagar lo más sólido, sino de servir a su partido, como él mismo lo da a entender en este librete.

En cuyos términos dicta la prudencia no admitir en el Reyno este libro dirigido a turbar la paz, o introducir disputas de perniciosas consequencias, sobre que no me dilato de intento; y assi juzgo que la Real orden de 8 de agosto de 1769 se debe extender a la nueva obra intitulada *Epístolas de D. Thomas Mamachi a Febronio*, impresas en 1776; y generalmente conviene detener quanto traiga su nombre en adelante; porque es un griego adulador, y excitado por los Superiores de su Orden, que necesitan hacer su Corte en Roma y acrecentar su fortuna en todos tiempos.

Por tanto importa acudir prontamente a impedir se exciten discordias, o disputas, no siendo ninguna más terrible, que las que puede excitar un partido dominante qual es el de los Thomistas.»

A. Pérez Goyena.

BIBLIOGRAFIA

Corpus catholicorum.—Werke Katolischer schriftsteller im zeiltalter der Glaubensspaltung. (Obras de los católicos escritores en la época de la división de la fe.)

5. Kaspar Schatzgeyer, O. F. M., **Scrutinium Divinae Scripturae pro conciliatione dissidentium dogmatum** (1522) herausgegeben von P. Dr. Ulrich Schmidt, O. F. M. Munchen, St. Anna. Munster in Westfalen 1922. Verlag der Aschendorffschen verlagsbuchhandlung. Un tomo de 247 × 148 mm., de XXIV 179 págs. Precio 6,50 marcos.

Uno de los impugnadores alemanes de la reforma protestante fué el franciscano Gaspar Schatgeyer, que escribió esta obra, *Escrutinio de la divina Escritura dirigido a conciliar los dogmas de los disidentes*, el año 1522, y que ahora se reproduce. En ella discute los puntos que los reformadores pusieron en litigio; la gracia y el libre albedrío, la fe y acción, las buenas obras, la penitencia evangélica, el acto meritorio, el sacerdocio de la nueva ley, la comunión en ambas especies, el bautismo y libertad cristiana y los votos y estado monástico o religioso. Sigue en la exposición de estos temas un método sumamente claro: presenta las opiniones de católicos y protestantes sobre la materia controvertida, después, por medio de lo que llama *indagines* o investigaciones, sienta los principios que le sirven para deshacer las sentencias de los secuaces del protestantismo. Manifiéstase buen teólogo e instruído en las verdades de la fe y teorías de la escuela, y expositor transparente de sus pensamientos.

Más que de los Padres y de la tradición, se vale de testimonios escriturarios para rebatir a los adversarios y poner de manifiesto la falsedad de las doctrinas rechazadas. No siempre interpreta con propiedad los pasajes de los libros santos; el *Facit enim pater coelestis solem suum oriri super bonos atque malos* lo extiende a la gracia interna, con que los infieles ejecutan obras moralmente buenas; y el *miserere animae tuae placens Deo* a la obligación que incumbe al hombre de amarse ordenadamente; pero esto no es lo general; regularmente los entiende bien y los trae muy a tiempo.

Excita el interés su vehemente declamación contra las facciones de escuela. ¿Qué intentamos, dice, con la odiosísima discordia entre los corderos de la grey del Señor en que unos se apellidan eclesiásticos y otros escolásticos? ¿No es, por ventura una la verdad católica como uno es Cristo? En otro tiempo provocó el enemigo malo discusiones entre los corintios que decían: yo soy de Pablo, yo de Apolo, yo de Cefas: ahora de un modo parecido se afirma: yo soy de Tomás, yo de Escoto, yo de Agustino, yo de Jerónimo... Por aquí se colegirá que no es partidario decidido de alguna bandería escolástica, aunque cita con cariño repetidas veces al Doctor Sutil; y apela a las enseñanzas de todos los escolásticos contra los enemigos de la Iglesia Romana. Sostiene la opinión de que no hay en el cielo ángel o bienàventurado sino por Cristo, a fin de que toda criatura le honre y glorifique. Cree que los Apóstoles inspirados del Espíritu Santo

cambiaron en la naciente Iglesia la forma del bautismo, convirtiendo el *baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti* en *baptizantes eos in nomine Jesu*. Pero tales opiniones, que salen del cauce común, son raras; ordinariamente abraza las sentencias corrientes y recibidas y las trata con lucidez y eficacia.

En las notas y en la introducción, que comprende dos partes, carácter del escrito y bibliografía, hace gala el R. P. Ulrico Schmidt de sus muchos conocimientos teológicos y bibliográficos. Ayuda mucho dicha introducción a estudiar con acierto al autor y a su obra. Hemos observado que al P. Martín de Roa, escritor español muy conocido, le llama Rosa.

6. Iohannes Eck, **Disputatio Viennae Pannoniae habita** (1517) Herausgegeben von Therese Virnich, Dr. Bonn Münster... 1923... De XXIV-80 págs. Precio, 2,80 marcos.

Curiosísima es la disputa que promovió en Viena de Panonia Juan Eck, siendo profesor de Teología y regente de estudios en Ingolstad. Al principio el claustro de Doctores le puso muchas dificultades para que disputase en la Universidad; pero las venció todas valiéndose de la autoridad del Prelado y de algunos ministros reales. Proponíase, como él lo significa, ejercitarse en las lides y controversias escolásticas. Da noticia y un breve juicio de los Doctores que le arguyeron, y manifiesta su contrariedad al ver que sus adversarios tuvieron otro Acto defendiendo proposiciones contrarias a las que él había mantenido. Por fin cayeron en la cuenta del objeto intentado por Eck, reconocieron su bello ingenio, su mucha ciencia filosófica y teológica, su habilidad en la defensa y en las réplicas, y le admitieron a su amistad y le prodigaron merecidos elogios.

Las tesis defendidas por Eck y las sostenidas contra ellas, se ponen después de la carta que escribió aquel teólogo al Obispo Gabriel de Eyle. Las de Eck se dividen en cuatro partes; versa la primera sobre la producción y constitución de las personas divinas: son 25; la segunda sobre los Angeles (25); la tercera sobre la conveniencia de la Encarnación del Verbo (12); la cuarta sobre los Sacramentos como instrumentos de felicidad (16). Síguense once proposiciones que Eck destinaba al Acto, vedadas por la Facultad teológica. Las que se sustentaron contra el teólogo de Ingolstad se comprenden en tres conclusiones, de las que cada una se divide en tres proposiciones.

A Eck disgustó esta réplica, y se apresuró a advertir que aunque propuso en el cartel de la disputa algunas proposiciones para mantenerlas, pero que fué por vía de mero ejercicio escolástico, sin que abrazase la doctrina en ellas sostenida. Ciertamente que no todas son aceptables, v. gr., la segunda, en que propone contra Santo Tomás que todo lo que se distingue por la razón se distingue realmente, y que en vano se recurre a la distinción al tratarse de la esencia y atributos divinos.

Insértanse además en este volumen varias poesías de diversos autores en honor del docto teólogo, una carta de Eck al prepósito del monasterio de Polling, y tres discursos de aquél que son de meras circunstancias, pero que contienen abundante doctrina teológica.

Las notas e introducción del erudito editor manifiestan su vasto saber, el esmero que ha puesto en que saliera bien la obra, y ofrecen

copiosos informes interesantes sobre el notable autor de la disputa celebrada en Viena de Panonia.

7. *Gasparo Contarini Gegenreformatorischen Scrhiften* (1.530 c., 1.542). Herausgegeben von Dr. Frieddrich Hunermann, privatdozent in Bonn. Münster... 1.923. De XXXIX, 76 págs. Precio 3'60 M.

El Cardenal Gaspar Contarini, uno de los más nobles patricios venecianos, defendió denodadamente las enseñanzas católicas contra los reformadores protestantes. Buena prueba de ello pueden ser los escritos que aquí se insertan, y se reducen a los siguientes: Confutación de los artículos o cuestiones de los luteranos; Carta sobre la justificación; De la potestad del Pontífice y de la predestinación. Muéstrase muy conocedor de los Santos Padres y de Santo Tomás de Aquino, y versado en la Escritura Sagrada; de estas fuentes saca sus argumentos para refutar a los reformadores. No los trata en general con dureza; sólo al fin del tratado de la predestinación escribe estas palabras: «Diré brevemente de aquél execrando dogma de ciertos hombres furiosos, que enseñan agradar a Dios las malas obras de los escogidos y las honestas de los réprobos; me admiro de que no se avergüence de proferir tales necedades este linaje de hombres impiísimos.»

En otras ocasiones procura interpretar benignamente las sentencias de los adversarios. Así hablando del quinto artículo de los luteranos, que versa sobre la confesión sacramental, hace esta afirmación: «Lo que añaden que los pecados graves opresores de la conciencia se han de confesar al sacerdote pero que otros no, porque nadie entiende los delitos (alusión al Ps. 18^{13}, ignoramos muchos delitos o faltas que cometemos), declaro que puede admitirse en recto sentido; pues los pecados mortales son los que oprimen la conciencia, y éstos hay que declararlos sin rebozo; los restantes son veniales y, si se explican generalmente en la confesión, es suficiente». A veces no prueba sino que supone probada la doctrina; v. gr., al indicar que los griegos, abisinios, armenios observan el ayuno y la abstinencia de carnes, no alega documento alguno comprobatorio, aunque el diligente anotador suple ese defecto de Contarini.

No es fácil aceptar la significación que atribuye a algunos textos: del *factus sum tamquam jumentum apud te et ego semper tecum* (Ps. 72^{23}) no se comprende como se deduce, y menos *facile*, fácilmente, que nada bueno podemos obrar sin la gracia (pp. 9-10). Alude alguna vez al *pseudo Dionisio* (p. 55) como si tratase del insigne discípulo del doctor de las gentes: acude a deshacer el yerro oportunamente el Dr. Hunermann. La manera de explicar la sentencia de la predestinación *ante praevisa merita*, que expone como la más acertada, no satisfará a los teólogos exigentes; verdad es que por fin se acoge en esta materia al *O altitudo scientiae Dei* de San Pablo, y eso si no acalla la curiosidad humana, al menos nos significa la limitación de nuestro entendimiento incapaz de penetrar los arcanos divinos.

La obra está editada con esmero y tiene una erudita introducción en que ofrece el Dr. Hunermann noticias del autor y ediciones de sus libros; pone al pie de las páginas notas explicativas y aclaratorias de los pasajes oscuros o inciertos del texto y al fin un índice de citas bíblicas y testimonios no bíblicos de nombres y cosas.

8. *Bartholomaeus Latomus Zwei Streitschriften gegen Martin Bucer* (1543-1545). (Dos escritos polémicos de Bartolomé Latomo contra Martín Bucer.) Herausgegeben von Dr. Leonhard Keil, Dumkapitular in Trier. Münster... 1924. De XXIII-167 páginas. Precio, 6 marcos.

Bartolomé Latomo era un humanista, filólogo y jurisconsulto, pero no precisamente teólogo. Contra su voluntad se vió mezclado en las polémicas religiosas de su tiempo, y a fuer de hombre precavido y prudente, acudió a imponerse en las obras de los controversistas Pighi, Eckio y Virués para responder a su antiguo amigo Martín Bucero. Dos son los escritos de Latomo que se insertan en este volumen: la contestación a una carta de Martín Bucero y su defensa contra él. Cuatro puntos principales discute: la administración de la Eucaristía, invocación de los Santos, celibato sacerdotal y autoridad de la Iglesia. Rebate bien las dificultades y objeciones del adversario y examina con cordura los testimonios escriturísticos y de los Padres, sacando de ellos gran provecho para la demostración de sus tesis.

Emplea frecuentemente el argumento *ad hominem*: de los principios admitidos y aun alegados contra él por su antagonista, deduce las verdades de la religión católica, apostólica, romana. A veces invoca los trastornos y desórdenes morales originados del protestantismo, para patentizar que sus partidarios van descarriados y no profesan las enseñanzas de la Escritura y tradición. «Te atreves, oh Bucero, exclama, a comparar con nuestra unidad la vuestra, que es reciente y aparece acéfala, fuera de Lutero...; que apenas dejada la cuna se dividió en otras sectas pervicaces e intolerables... ¡Cuán grande fué tu disensión hace algunos años con el mismo Lutero! Y éste, ¿no riñó con Carlostadio, su compañero y abanderado, a quien desterró muy lejos de su presencia? A ti también, oh Bucero, te maltrató en sus libros, que leían todos, como recordarás con dolor. Nada hablaré de la variedad que se advierte en las mismas iglesias, de las cuales unas maldicen la Misa, otras la retienen en parte, y se refiere que aun Lutero aprueba casi todo el aparato de la ceremonia antigua.»

Aunque a veces es algo ampuloso, pero razona bien, se muestra moderado en la impugnación y usa de un latín bueno y claro.

El doctor Keil, además de haber tejido el erudito prólogo, introduce notas muy oportunas alegando en su integridad los textos solamente indicados por Latomo y esclareciendo algunas nebulosidades. En una cita creemos que se equivoca Keil. Al recordar Latomo la imputación que le hace Bucero de que se aprovecha de las obras de Eckio, Pighi y Alfonso, piensa el docto editor que este Alfonso es el minorista Alfonso Castro, célebre teólogo y predicador en Salamanca, y que el libro a que alude Bucero es el *Adversus omnes haereses*, impreso en Colonia el año 1543. No es así: Latomo y Bucero hablan de Alfonso de Virués, célebre teólogo benedictino, y de su obra *Philippicae disputationes viginti adversus Lutherana dogmata per Philippum Melanchthonem defensa*, que se imprimió en Colonia en 1545 y antes en Amberes en 1541. La razón es clara: le llama *inter catholicos episcopus;* y Castro, aunque propuesto para el Arzobispado de Santiago, jamás llegó a consagrarse; mientras que Virués

tuvo el Obispado de Canarias, como lo indica el título mismo de su libro: *Frat. Alphonsi Virues Theologi Canariensis episcopi, ... Philippicae Disputationes.*

A. Pérez Goyena.

Philosophia naturalis.—Carolus Frank S. J. (Herder, Friburgi Brisgoviae a. 1926, pág. I-XV, 1-365).

La Filosofía natural de Frank tiene por caracteres distintivos una depuración crítica de conceptos, argumentos y tesis, una adaptación de la doctrina escolástica a los adelantos biológicos, y un conato metódico de dar siempre la explicación más obvia y menos complicada de los hechos naturales.

Brilla la depuración crítica en las tesis II.ª, VIII.ª y en todo el capítulo dedicado a la finalidad, donde paso a paso se va subiendo cuesta arriba hasta llegar a la cumbre.

Expone con criterio ecuánime las diversas modalidades del hilomorfismo, deja como infundada hoy la argumentación tomada de los cambios sustanciales, y aduce otros argumentos que a su juicio hacen sólidamente probable aun para los cuerpos inorgánicos la teoría dualista de la materia y forma.

Agudo es el análisis y certera la argumentación contra la potencialidad pura de la materia prima (pág. 267-270). Bien enuncia y de modo aceptable por las diversas escuelas la tesis de que el organismo viviente consta de un principio potencial corpóreo y de un principio actual anímico (pág. 283).

Jugoso es el capítulo de la diferencia esencial entre los organismos vivos y los cuerpos anorgánicos (tesis XVI y XVII). Gústame mucho el que limite la variabilidad de los organismos a la actuación de las potencias latentes de orden químico preexistentes en los organismos (tesis XXXIII).

Pláceme el que conserve cariño y estime a Suárez, doctor español injustamente despreciado por críticas apasionadas, y que tenga la franqueza de citarle varias veces (pág. 106, 116, 125, etc.).

Dos reparos sencillos me permito hacerle al autor de este bonito compendio de Cosmología.

Es el primero que habiendo concedido vida a las células sexuales de animales y plantas aun antes de la fecundación (pág. 199), en las humanas supone que el mismo proceso de la fecundación se verifica sin vida, dado que conforme a su principio didáctico de no complicar la explicación de los hechos, no admite formas viables. Bien está el simplificar, pero ante todo la explicación debe seguir a la naturaleza, sin querer violentarla ni estrecharla dentro del marco prefijado.

El segundo reparo es que habiendo limitado la evolución orgánica a la actuación de las potencias latentes en los organismos, se insiste demasiado en la variabilidad de los organismos, y no tanto en los argumentos filosóficos deducidos de la naturaleza inmanente de la vida para evidenciar la imposibilidad de cambio esencial en los organismos vivientes.

Demasiado empírico es el método usado en ese tratado y excesi-

vamente amplio el criterio de la tesis: «la trasformación se limita dentro de los tipos» (pág. 320). Porque si bien había dicho que al poner los límites de la variabilidad en los tipos y clases no era su ánimo decir que no se contuvieran las variaciones dentro de límites aun más restringidos (pág. 313), también en la pág. 343 cree haber indicios que hacen vehementes las conjeturas de que las variaciones deben extenderse más lejos que a los géneros y familias sistemáticas y por tanto colegimos que los órdenes y subclases según la mente del autor proceden por descendencia.

Dado el sistema usado en las clasificaciones no tendríamos gran dificultad en admitir tal laxitud en los avertebrados: mas en los vertebrados ese criterio resta mucha fuerza a la refutación que luego se hace sobre que el hombre ni en cuanto al cuerpo procede de otros vivientes inferiores aunque sean del mismo orden.

La refutación del evolucionismo es pobre, cuando en el capítulo 2 pág. 336 todo el intento del autor es admitir una evolución que no traiga cambio esencial. Mas no se aducen argumentos de la imposibilidad de ese cambio en los vivientes. Es poca argumentación contentarse con un «Paréceme que las variaciones deben explicarse no tanto por potencias nuevas, cuanto por actuación de potencias latentes».

Aquí hay que advertir que una cosa es acomodarse, cuando se refuta, a los términos aceptados por el adversario, y otra cosa muy distinta es enseñar toda la verdad, como se debe enseñar cuando se trata de dar la doctrina verdadera a los discípulos en un compendio. Que los evolucionistas no se preocupen ni mucho ni poco con que si en sus cambios hay ya cambios esenciales, con tal que se admita la descendencia de unos organismos de otros, no es razón para que en un tratado de filosofía natural no se deslinden bien los campos a lo menos en sus nociones y orden ideal, quedando siempre un fondo real de discusión en la aplicación de donde empieza a ser esencial la diferencia entre los organismos.

Igualmente, aunque los biólogos no distingan en los *gena* o potencias dos clases muy diferentes, una clase de factores químicos y otra de factores biológicos o potencias vegetativas, debe en la doctrina distinguirse los unos de los otros. Los factores químicos influyen en los caracteres distintivos de las especies sistemáticas y de las variaciones. Pero en los tipos elementales no tanto influyen los químicos cuanto los factores biológicos o potencias vegetativas, las cuales tienen su ciclo de actuar inmanente, impidiéndose toda evolución de organismo informado por un principio vital a otro organismo informado por principio vital distinto.

Algunos principios químicos pueden ser comunes más o menos a los grupos generales de los organismos y con esto se explican ciertas analogías: pero la potencialidad de los factores químicos debe restringirse mediante los factores biológicos que son sus actualizadores, restringiéndose en consecuencia la variación del organismo a grupos más limitados.

En los factores químicos bajo un núcleo fundamental y típico pueden agruparse átomos que integren diversamente el conjunto molecular y esa última diferenciación química de un núcleo fundamental idéntico es lo que parece significar el autor con la actuación de

potencias latentes de orden químico. De esa diferenciación química proviene que no sean directamente derivables organismos de idéntica naturaleza: por ejemplo no todos los elefantes pudieron derivarse por procedencia directa los unos de los otros.

Ya que el autor con mucha cordura ha admitido que la acción divina creadora de la naturaleza, se extendió por diferentes períodos de tiempo, sin que deba restringirse como muchos católicos tímidos y avaros quieren, a solo el instante único de la creación primera de los cuerpos elementales (pág. 313), debe asimismo recordar su bonita respuesta de la pág. 141 a los que acusan de pródiga a la naturaleza. No hay que comparar a la naturaleza con el hombre: la naturaleza ofrece con abundancia lo que, de ofrecerlo el hombre, sería prodigalidad excesiva. Así también la acción divina biogenética no hay que medirla tacañamente sino que debió alargarse a bastante más que a los pocos tipos y clases de la sistemática. La aparición brusca y variada en las diversas épocas geológicas de grandes grupos nuevos de vivientes muestra la riqueza de la acción divina.

La paridad del epílogo entre los dos mundos anorgánico y orgánico, rechazando en uno y en otro todo cambio sustancial, oscurece algo la prerrogativa de la vida que por ser inmanente no tolera cambios esenciales de vida a vida: en los cuerpos anorgánicos, dado que sean compuestos de materia y forma, no aparece clara la imposibilidad del cambio sustancial, actuando como actúan unos cuerpos en otros y constituyen en lo interior de los átomos campos intensísimos de energía. ¿Tanto costaría educir una forma sustancial nueva no vital?

De ningún modo de las frases del epílogo puede entenderse que el autor niegue en la asimilación cambio esencial de lo inanimado a lo animado, y viceversa en la desasimilación el paso esencial de lo animado a lo inanimado. De igual suerte esenciales son los cambios en la generación de los nuevos vivientes y en la muerte de los organismos vivos.

Luego algunos cambios esenciales deben admitirse: y precisamente esa es una de las notas distintivas de los cuerpos en contraposición a los espíritus. El espíritu no admite cambio sustancial, sino sólo accidental. El cuerpo es capaz de cambios esenciales.

José María Ibero.

Lázaro Bayo, Marcelino, O. F. M.— *La castidad virginal.* 2 tomos, 19 × 13. Madrid, edit. «Voluntad», 1925. 6,50 ptas. cada tomo.

El que, sin conocer al autor de este libro, se interne por cualquiera de sus capítulos, creerá que está leyendo una obra, desconocida hasta ahora, del siglo de oro de nuestra literatura ascética. Hasta los mismos títulos de los capítulos tienen el sabor, tan castizo y tan confortante, de los tiempos idos. «Dícese qué cosa sea castidad, y de las diversas especies y grados de esta virtud.» «Que la virginidad sin caridad es de ningún valor»... Y detrás de estos títulos aparece un lenguaje no menos castizo y vigoroso.

Los tiempos idos renacen también en la extensión de la obra.

Eran aquellos los días de oro del pergamino y del infolio, tan distantes y tan distintos de aquestos menguados días, en que los escritores dan la doctrina con cuenta gotas y en libros pequeños y en párrafos pequeños, y en pequeñas frases. No menos se asusta nuestra juventud del siglo XX de los libros de antaño que de las armaduras de hierro que un día llevaron vida y hoy están inertes en nuestros museos.

Bien haya, pues, el P. Fray Marcelino, que ha abierto otra vez la vena de la doctrina abundante y pura, y la deja correr sin escaceses y sin regateos por sus áureas páginas: 728 suman en conjunto los dos tomos de esta obra.

Las fuentes donde el P. Fray Marcelino ha bebido su saber nada vulgar, no pueden ser más puras. La sagrada escritura, que el autor expone muy bien, ya cuando estudia detenidamente los pasajes en que se promulgaron el consejo evangélico de la virginidad y los preceptos de la castidad en todos los estados, ya cuando se vale de sus palabras para confirmar la doctrina ascética de muchos de sus capítulos. Sólo he notado alguna vez que el autor estrecha demasiado el sentido de algunos textos; así, por ejemplo, en la pág. 30, se habla de la oposición que, según San Pablo, hay entre la carne y el espíritu, y se da a la primera de estas expresiones un sentido mucho más restringido que el que le dió el Apóstol.

La segunda fuente de esta obra es el riquísimo manantial de los Santos Padres, que a través de los siglos ha venido fecundando la ciencia y la piedad cristiana. El autor conoce las obras de los Santos Padres, y aprovecha bien sus preciosas enseñanzas sobre virtud tan delicada y tan sublime como la virginidad. Sobre todo San Ambrosio, que bien puede llamarse el doctor de la virginidad, como que las madres mundanas de Milán prohibían a sus hijas ir a los sermones del gran Obispo porque las cautivaba su divina elocuencia, y de todas partes de Italia acudían doncellas de las más nobles familias a recibir de manos suyas el velo virginal, sobre todo San Ambrosio ha suministrado al autor preciosos materiales.

Los teólogos escolásticos son la tercera fuente de este libro. Santo Tomás, San Buenaventura, Suárez, y, entre los modernos, Pesch y otros no menos distinguidos autores guían al autor en sus especulaciones en puntos oscuros o controvertidos, y hemos de decir que el autor escoge y sigue siempre con singular tino sentencias sólidas y seguras.

Y finalmente la literatura ascética de nuestro siglo de oro ha influído poderosamente en el autor, más que como arsenal de citas, como alimento que ha dado fuerza y vigor a su estilo y unción a sus palabras. Con especial predilección cita el autor al Venerable padre Luis de La Puente, a quien España entera celebró hace poco como a gran maestro de la ciencia de los santos.

En los primeros capítulos trata el autor de algunas cuestiones generales: el antagonismo entre la carne y el espíritu, las diversas especies y grados de castidad. En los capítulos V, VI y VII expone el verdadero concepto teológico de la virginidad, y explica cuándo se pierde ésta reparablemente, y cuándo irreparablemente. En los tres capítulos siguientes se estudia en los textos evangélicos y en las cartas de San Pablo el gran consejo de la virginidad.

No cree el autor que el voto pertenezca a la esencia misma de la virtud de la virginidad, pero sí que «prácticamente es su expresión más adecuada»; y por eso dedica tres capítulos a su estudio, exponiendo sus excelencias, la vocación necesaria, y los motivos que pueden inducir al alma para emitirlo.

En los siguientes capítulos de este primer libro, que son más bien ascéticos, trata el autor de la perfección de esta virtud, de otras virtudes sin las cuales ella es inútil y vacía, sobre todo de la caridad, del ejemplo admirable de la Virgen María, del adulterio espiritual, (al que dedica no menos de cuatro capítulos de muy piadosa y sólida doctrina), y finalmente de los símbolos de la virginidad.

El segundo libro trata de las excelencias de la castidad virginal. Es de notar especialmente un hermoso capítulo titulado *Maravillosa difusión de la virginidad a través de los siglos cristianos*, en que el autor nos cuenta las prácticas y ceremonias con que se solemnizaba en la primitiva Iglesia la consagración de las vírgenes, y la enorme difusión de esta virtud que desde los primeros días del cristianismo no ha cesado hasta nuestros días, en que más que nunca florece y llena de buen olor la tierra.

Como se ve, el autor recorre en todas direcciones el campo de su investigación, que si a primera vista pudiera parecer estrecho, cobra a los ojos del lector insospechada amplitud y grandeza.

Falta, sin embargo, algo de perspectiva histórica, y el estudio sicológico de las causas y motivos que realmente han movido (no de los que pueden mover) a hombres y mujeres de tan diversas épocas y circunstancias a abrazar la virginidad. Pero estos puntos de vista que están hoy de moda, no entraban en el plan de Fray Marcelino.

La literatura teológica y ascética española se ha enriquecido, pues, con un nuevo libro que continúa gloriosamente la tradición de nuestro siglo de oro. Los defectos que pudieran notarse son tal vez la mejor alabanza, si no del libro, del autor. El cual se mueve en tan altas y puras esferas, que su planta no roza las miserias de este siglo corrompido. Nadie busque aquí las inquietudes y angustias de la atormentada conciencia del hombre «moderno», y mucho menos las depravaciones que ensombrecen al siglo de las luces. Este libro está escrito entre ángeles y es como larga y dulce plática con angélicos espíritus.

De él puede también decirse, *nolite dare sanctum canibus, neque mittatis margaritas vestras ante porcos*.. Por fortuna hay en la Iglesia legión de almas idealistas, que gozarán y aprovecharán mucho con la lectura de estas sabias y piadosas páginas (1).

F. Restrepo.

---

(1) Quien quiera completar la doctrina de este libro, atendiendo a ciertos aspectos necesarios en la vida moderna, sobre todo para la cura de almas, puede ver las obras de Capelmann, Antonelli, Vermeersch y Hoornaert. Traducida esta última al castellano por la editorial «Sal Terrae».

¿Es divina la autoridad de la Iglesia en sus definiciones infalibles?

¿SE HA DE ELIMINAR LA FE ECLESIASTICA?

PUNTO SEGUNDO.—SEGUNDA PARTE

Todo cuanto en esta segunda parte escribamos no será sino un fácil corolario de la doctrina asentada en el artículo anterior sobre la autoridad de la Iglesia infalible en su doble aspecto general y particular, corolario igualmente extensivo a los hechos y textos dogmáticos.

La fe sigue la condición y dignidad de la autoridad y testimonio en que se apoya y a que rinde homenaje. A humana autoridad y humano testimonio, fe humana; y a testimonio y autoridad divinos, fe divina, y donde quepan, siquiera bajo distintos respectos, testimonios informados de autoridad divina y humana habrá lugar a distintos actos de fe divina y humana.

Decíamos en el primer artículo que la autoridad eclesiástica formalmente considerada, no era divina sino humana autoridad, pues su potestad doctrinal y su testimonio, aunque infalibles y divinamente privilegiados, eran y quedaban siendo formalmente humanos, sin que la divina asistencia fuera parte a mudar su ingénita condición y transformar dicho testimonio en testimonio formalmente divino y apto para fundar un acto de fe divina propiamente dicha. Sin embargo, se yergue y encumbra el testimonio de la autoridad eclesiástica sobre todos los otros humanos testimonios, más que el sol sobre nuestras cabezas, por hacerle el Espíritu Santo participante de su divina infalibilidad, por lo cual el testimonio eclesiástico infalible se puede equiparar con el testimonio propiamente divino, si no en cuanto a engendrar fe divina, por lo menos en cuanto a inspirarnos seguridad absoluta y firmísima de no haber incurrido en error alguno, seguridad cual co-

rresponde a testimonio inmunizado de todo error por la asistencia eficaz de la Verdad absoluta y subsistente.

Por eso justamente se dice que tal autoridad no es puramente humana donde todos los elementos que la constituyen y acondicionan son proporcionados a la intrínseca perfección humana y natural industria, sino que participa de la soberana excelencia de la divina sabiduría, lo que tanto avalora el testimonio que lo hace divino, *secundum quid*, o sea bajo algún respecto. Pues aunque no lo vuelva suficiente para fundar un acto de fe divina, lo hace muy bastante para sustentar una fe que sin dejar de ser humana participa de la firmeza, inconmovilidad y soberanía de la fe divina.

De aquí que merezca un asentimiento superior al de toda fe y ciencia puramente humana, una adhesión firmísima e irrevocable; fe que sólo se puede prestar a las enseñanzas infalibles de la Iglesia; fe que con toda razón y propiedad, sólo corresponde y se debe a su autoridad suprema doctrinal, y que con nombre propio y exclusivo, justamente se llama fe eclesiástica.

Tenemos, pues, que puede la fe ser a un tiempo mismo humana y eclesiástica; humana por prestarse a testimonio y enseñanza formalmente humanos, y eclesiástica por corresponder a la autoridad infalible de la Iglesia docente, única y singularísima por su infalibilidad entre las humanas.

Según vimos en la primera parte de este estudio la fe eclesiástica y la fe divina propiamente dichas, por haberse de rendir respectivamente a testimonio formal humano y a testimonio formal divino, repugnan de verse juntas, pues nunca, ni por asistencia, ni por promesas divinas el testimonio formal humano se hace uno con el testimonio formal divino después del tiempo apostólico. De aquí que nunca el asenso de fe eclesiástico admite y compadece asentimiento de fe divina a un mismo testimonio formal.

Y en este sentido se ha de eliminar, no la fe eclesiástica sino la fe divina, de la adhesión formal a la autoridad infalible de la Iglesia en sus enseñanzas definitivas no dogmáticas.

Mas puede ocurrir que la definición infalible contenga una verdad revelada, que por tal sea reconocida, no en virtud de la declaración expresa de la Iglesia, sino, bien por la definición dogmática del magisterio ordinario (1) *exercite* suministrada e infaliblemente de algún

(1) Véase Marín Sola, *La evolución homogénea*, núm. 135 y 293.

virtual revelado inclusivo, o bien por estudio privado y personal de las fuentes divinas; y entonces a dicha verdad revelada, así incluída y descubierta, se podrá prestar fe divina por aquellos que estén debidamente informados de estas cosas. Siendo ello así, *no parece* quedar lugar a la fe eclesiástica. Más aún: parece a primera vista que *de suyo* ha de quedar eliminada, para siempre y generalmente hablando, la fe eclesiástica con respecto al *contenido divino*, que siempre aquellas definiciones infalibles en sí encierran (aun cuando no lleguen a definiciones dogmáticas), y que siempre de suyo se puede creer con fe divina.

En vista de esto, ¿no se podrá decir, con razón, que se ha de descartar y eliminar la fe eclesiástica, para sólo dar cabida y tributarle el homenaje que se le debe a la fe divina en todos esos casos de definiciones infalibles secundarias?

Y dado que la fe eclesiástica, propiamente tal, sólo campea en estos casos de definiciones no dogmáticas; si, pues, en estas mismas definiciones ha de ceder siempre, de suyo, a la fe divina, que tiene en ellas verdadero y más noble lugar, ¿no se ha de exterminar, de nombre y de hecho, de una vez para siempre, la fe eclesiástica del campo de la sumisión intelectual y sagrada?

Si en estas definiciones la autoridad doctrinal de la Iglesia tiene su fuerza propia en razón de su infalibilidad, y ésta tiene por causa principal al mismo Dios y sólo por instrumental al magisterio sagrado eclesiástico, ¿cómo la fe correspondiente a tal prestigio de autoridad no mira principalmente a Dios, y sólo secundariamente al instrumento eclesiástico, de suerte que dicha fe se especifique por la autoridad divina y excluya la fe eclesiástica que, de existir, habría de mirar a la autoridad eclesiástica como a su motivo propio y principal?

Apuntadas quedan en los párrafos precedentes las razones que en pro de la eliminación se podían aducir y que se prestan a ingerir dudas en algunos contra la doctrina y uso de la fe eclesiástica, aun en la hipótesis de que subsista todavía la personalidad *doctrinal* eclesiástica en los casos de divina asistencia eficaz, personalidad que el R. P. M. Sola parece negar al tomarla como mero instrumento del Espíritu Santo en sus definiciones infalibles (1).

Ya vimos en el primer artículo cómo dicho Rdo. Padre, movido

---

(1) Véase su obra, 250 (nota 4.ª, prueba) y 304, hacia el fin.

de algunas de estas razones, levanta bandera y hace campaña abierta contra la fe eclesiástica, no admitiendo sino fe divina al testimonio divino explicado por el mismo Dios, o por la Iglesia, instrumento suyo infalible, y por otro lado, fe puramente humana al humano y falible testimonio. Con esto dicho se está que no aprueba el uso corriente en nuestros tiempos del término «fe eclesiástica», empleado para designar el asenso religioso y firmísimo prestado a las definiciones infalibles, no dogmáticas, del magisterio eclesiástico.

No será inoportuno notar que la presente cuestión no guarda analogía con aquella otra de la incompatibilidad en un mismo sujeto y con respecto a una misma verdad natural y revelada, de la ciencia y de la fe, donde la evidencia propia de la ciencia no parece dar lugar a la oscuridad inseparable de la fe y donde la necesidad del acto impuesto por la evidencia científica parece que repugna con la libertad inherente al acto de fe, y así viene a excluir a ésta de la mente de los sabios con respecto a dicha verdad. No guarda, decimos, analogía; pues aquí no luchan evidencia con oscuridad, ni necesidad con libertad, sino, a lo más, oscuridad de fe divina con oscuridad de fe eclesiástica, no *por razón* de sí mismas, mas por exigencias del motivo de fe divina, que es tan noble y puro que no hermana bien ni sufre amalgama con motivos de inferior alcurnia dentro de un mismo acto, en el asentir a la verdad revelada, por donde viene a excluir la llamada fe eclesiástica, que por fuerza había de estribar en motivo humano y de menor valía al engendrar su acto formal de fe eclesiástica.

Fácil será, a quien se haya enterado de nuestro modo de sentir acerca de los puntos estudiados y resueltos en la primera parte de este trabajo, colegir cuál será nuestra manera de opinar acerca del tema de esta segunda parte; sin embargo, bien estará, para mayor comodidad de todos y mayor claridad y seguridad en el desarrollo de la discusión, dejar previamente sentada en reducidas fórmulas o tesis toda nuestra doctrina y sentir en la presente materia.

Así decimos:

1.° Siendo la fe eclesiástica propiamente tal, el acatamiento religioso que se rinde a la autoridad infalible del testimonio formal de la Iglesia docente, adhiriéndonos firmemente a la doctrina por él testificada y enseñada, en razón de tal autoridad y testimonio, y no habiendo otro testimonio formal en las definiciones infalibles que el testimonio formal de la Iglesia (1); lejos de excluírse, bajo este aspecto, la fe eclesiástica, la que siempre se ha de excluír en las mismas es la fe divina, por falta de testimonio formal congruente.

2.° Si en sentido impropio llamamos también fe eclesiástica a toda

(1) Testimonio formal es éste, que, además de repetir lo que Dios dijo ya y reveló, dice y expresa lo que la Iglesia misma siente acerca de ello.

firme adhesión prestada por cualquier motivo de autoridad a las verdades contenidas en las definiciones infalibles no dogmáticas de la Iglesia, verdades que *de suyo* son materia apta de fe divina, dicha adhesión, generalmente hablando, será sólo de fe eclesiástica y no de fe divina, por falta de noticia cierta y disposición próxima necesaria en los fieles cristianos.

3.° En los teólogos y personas ilustradas, que posean tal previa noticia y disposición, estará en su arbitrio y física libertad aceptarlas con fe divina o con fe eclesiástica, o con entrambas a la vez, a lo menos sucesivamente, aunque por la primera vez estarán obligados a creerlas con fe divina. Tampoco aparece repugnancia en que con actos distintos puedan al mismo tiempo ejercitarse en una y otra fe, tenidos presentes sus propios motivos a la vez.

4.° Extiéndase todo lo dicho, *servatis servandis*, a los hechos y textos dogmáticos.

5.° Aun cuando en todas las definiciones infalibles hubiera aptitud de parte del sujeto, como la hay de parte del objeto, a la fe divina y a su ejercicio, todavía quedaría en pie la capacidad de la fe eclesiástica, y en la libre elección del sujeto estaría el ejercicio de cualesquiera de las dos, o de entrambas a la vez, ya sucesiva ya simultáneamente, en la forma arriba consignada, así que no se ha de eliminar la fe eclesiástica, *neque quoad rem*, *neque quoad vocem*.

6.° Como más ordinarios y frecuentes son los casos *in subiecta materia*, en que se ha de excluir la fe divina mejor que la fe eclesiástica (aunque siempre por defecto en el sujeto), y en rigor, nunca hay que excluir la fe eclesiástica: antes se ha de decir, hablando en términos generales, que se ha de excluir la fe divina mejor que se haya de eliminar la fe eclesiástica en la materia que tratamos.

7.° Los que exigen el fallo previo de la Iglesia para conocer con certeza suficiente la revelación de un virtual inclusivo en su sentido formal y peculiar necesitan primero ejercitar la fe eclesiástica que la fe divina con respecto a un mismo asunto. ¡Tan lejos está la fe divina de eliminar la fe eclesiástica en las definiciones infalibles de la Iglesia!

8.° Los que exigen ese fallo previo no debieran tener por materia cierta de la fe divina sino lo que la Iglesia definiera, *exercite vel signate*, como verdad revelada. Sólo así les constaría ciertamente por voz de la Iglesia infalible estar algún virtual inclusivo en su sen-

tido propio y formal, verdaderamente revelado y ser materia suficiente a su fe divina. Por lo cual en ninguna definición no dogmática debieran ejercitar la fe divina; sólo les quedaría lugar para la fe eclesiástica en virtud de los principios de su misma teoría (1).

Se nos figura que en estas ocho tesis se encierra en breve cuadro cuanto sobre el tema se puede oportunamente discutir y resolver y se incluyen al mismo tiempo las opiniones que parece se han de preferir y abrazar acerca de la materia que se ventila.

Recorrámoslas sobriamente, pues sólo se trata de fáciles corolarios, y trabajemos más bien en soltar las dificultades de los adversarios, sobre todo si no fueron expresa y detenidamente resueltas en nuestro primer artículo.

Tesis 1.ª «Siendo la fe eclesiástica propiamente tal, el acatamiento religioso que se rinde a la autoridad infalible del *testimonio formal* de la Iglesia docente, adhiriéndonos firmemente a la doctrina por él atestiguada y enseñada en razón de tal autoridad y testimonio y no habiendo otro testimonio formal en las definiciones infalibles que el testimonio formal de la Iglesia, lejos de excluirse, *bajo este aspecto*, la fe eclesiástica en ellas, la que siempre se ha de excluir en las mismas es la fe divina por falta de testimonio formal congruente.»

Como se ve, ciñéndonos al estado estricto de la cuestión y al valor riguroso de los términos, la lógica nos lleva a la conclusión más extremadamente opuesta que puede darse a la sostenida por el Rvdo. P. Marín Sola. Pero como él no se ciñe (304), la oposición no es perfecta y absoluta.

Ciertamente, de no haber sino un solo testimonio formal, y él divino, en el que Dios sea su causa principal y se hable en su nombre y en el que la Iglesia sea la causa humana instrumental que hable en nombre de Dios; siempre en sentido exclusivo, la fe correspondiente a tal testimonio ha de ser divina; pero si, como lo probamos en la primera parte, el testimonio formal de las definiciones infalibles es humano y tiene por causa principal a la misma Iglesia, cuya voz e instrumento es, por fuerza la fe a él correspondiente ha de ser

(1) Cf. el número 293 de la obra citada. Ya vimos en el escolio del artículo 1.º que en la revelación del dogma de la infalibilidad no se incluía revelación de la verdad de lo definido con tal infalibilidad, a lo menos de un modo cierto, según se desprende del canon 7, ses. 24 del Concilio Tridentino.

siempre y exclusivamente eclesiástica; pues siempre entra con exclusión del divino el testimonio formal de la Iglesia como fundamento lógico y específico de dicha irrefragable fe.

Antes de pasar a proponer y refutar las razones aducidas por el Rvdo. P. Marín Sola contra la fe eclesiástica y no tratadas anteriormente por nosotros en orden a su resolución, advertiremos que, mientras nuestros adversarios no demuestren que en toda definición infalible hay testimonio formal divino y ése único, de suerte que el testimonio formal de la Iglesia se haya convertido en testimonio formal divino, o haya quedado reducido aquél a la condición de mero instrumento del testimonio formal divino, propiamente dicho, no se podrá demostrar la exclusión de la fe eclesiástica para sólo dar lugar a la fe divina, pues siempre quedará en pie el suficiente motivo para una fe religiosa no divina, es a saber, el testimonio formal infalible de la Iglesia, sin testimonio formal divino.

Las razones aducidas en contrario no demuestran la existencia de un testimonio formal divino en tales definiciones, ni prueban la ausencia de testimonio formal humano e infalible de parte de la Iglesia, sino, a lo más, muestran la existencia de una garantía divina, fundada en la autoridad de Dios que impide el error, no en la autoridad de Dios que revela y testifica la verdad (cosa necesaria para la fe divina), garantía que afecta y realza, sin destruirlo ni convertirlo, el único testimonio formal que en las tales subsiste, o sea el eclesiástico, por donde no queda lugar a más fe que la eclesiástica, correspondiente a dicho único testimonio formal.

Veamos ya las dificultades aludidas.

Dif. 1.ª «En toda definición infalible la Iglesia dice, o puede decir con plena verdad: *Visum est Spiritui Sancto*, y el parecer del Espíritu Santo no es de fe eclesiástica sino divina.»

Respuesta.—El texto de Act. Apost. XV, 28, dice: *Visum est Spiritui Sancto et nobis.* Leído así el texto: *Retorqueo argumentum.* En toda definición infalible puede decir la Iglesia con toda verdad: *Visum est nobis.* Y el parecer de la Iglesia es de fe eclesiástica, no es de fe divina. Lo más se seguiría que lo definido sería de fe divina, por ser el parecer del Espíritu Santo, y de fe eclesiástica por serlo también de la Iglesia. Ya probamos en la primera parte que este texto no es aplicable a las definiciones no dogmáticas de un modo cierto y general, así que no consta ser verdad revelada y divina la ver-

dad contenida en tales definiciones. Aun suponiendo que el contenido de la definición fuera también parecer del Espíritu Santo, eso no impediría que también lo fuera de la Iglesia y, en cuanto tal, pudiera también ser creído con fe eclesiástica. Por otro lado en las definiciones eclesiásticas, formalmente consideradas, no hay testimonio formal divino; no hay, pues, fe divina, si tampoco hubiera testimonio formal eclesiástico ni fe eclesiástica; tales definiciones no deberían ser creídas con ninguna fe que correspondiese a algún testimonio formal suyo, lo cual parece un absurdo. Además, ahora no se trata sino de la adhesión o fe al testimonio formal de la Iglesia, que ciertamente existe, y aun cuando su contenido fuera también el contenido de otro testimonio formal dado por Dios en otra ocasión, el aceptar dicho contenido divino, por razón de la autoridad de la Iglesia que en dicha definición infalible lo atestigua, sería siempre tal adhesión por tal motivo fe eclesiástica, y no divina (1).

Por otro lado parecerá a muchos extraño que unos teólogos que no admiten el virtual revelado como objeto de fe divina para nosotros, hasta que la Iglesia lo defina; cuando en su definición infalible no lo define aún como enseñanza revelada, ya ellos lo toman como objeto exclusivo de la fe divina, siendo así que sólo consta por voz de la Iglesia, de la imposición de tal verdad a la adhesión firme de los fieles, con pura autoridad eclesiástica, sin mezcla de autoridad cierta y testimonio cierto divinos, propiamente dichos.

2.ª *dif.* «Todo lo que la Iglesia hace con autoridad eclesiástica puede cambiarlo o dispensarlo... Ahora bien; es evidente que la Iglesia no puede cambiar ni dispensar, en todo ni en parte, ninguna definición infalible, una vez dada. Luego la autoridad con que la Iglesia hace esa definición no es eclesiástica, ni parte eclesiástica y parte divina, sino puramente divina y, por tanto, de fe divina...»; y pudiera añadir el Padre: «y puramente de fe divina y de ninguna manera de fe eclesiástica».

Respuesta.—Niego la mayor. Pues extendida dicha mayor a la autoridad eclesiástica tanto doctrinal como disciplinar, es falsa, o supone lo mismo que hay que probar. (La prueba que agrega y va in-

---

(1) Véase Marín Sola en su obra n. 304. Observemos que la Iglesia en su definición no sólo escribe objetivamente lo que Dios dijo, sino además consigna *objetivamente* lo que ella siente acerca de lo mismo.

cluída en los puntos suspensivos, sólo se refiere y vale para la autoridad disciplinar, no al menos para la doctrinal infalible de que tratamos.) La materia de la autoridad doctrinal infalible es *necesariamente* la verdad en sí misma, y ésta es inmutable.

Aun cuando concediéramos que la definición infalible es de pura autoridad divina por razón de su infabilidad, no se seguiría ser aún ella de fe divina. Porque no toda autoridad divina vale para motivar la fe, sino sólo la autoridad de Dios que habla, y hablando en sentido propio atestigua la verdad de lo definido. En nuestro caso no se da tal testimonio formal divino, aunque se da garantía divina prestada por la autoridad divina que impide el error, pero sin afirmar ni enseñar la verdad definida por la Iglesia. Por el contrario, es la Iglesia la que habla y da testimonio con autoridad humana infalible. Luego hay fe eclesiástica y únicamente fe eclesiástica. (Véase Denz. Bann-wart, 1789).

3.ª *dif.* «Igual autoridad tiene la palabra de Dios que la palabra del hombre si la garantiza formalmente Dios; y toda definición infalible está formalmente garantizada por la palabra de Dios.»

Respuesta.—Dist. la mayor: Igual autoridad en orden a engendrar seguridad de ausencia de error, conc.; en orden a atestiguar la verdad y dar fundamento suficiente a la fe divina, neg.

Conc. la menor.

De esta dificultad hemos hablado ya largamente en la primera parte. Baste aquí una breve solución en forma escolástica.

4.ª «Lo que conviene al instrumento *en cuanto instrumento*, no se atribuye propiamente al instrumento, sino a la causa principal. Ahora bien; la infalibilidad la tiene la Iglesia, no por sí misma, sino en cuanto instrumento de Dios, y solamente en cuanto instrumento. Es verdad que la acción del Papa al definir, no es acción instrumental de Dios (y en esto se equivocaron algunos) como la acción de los escritores sagrados al escribir, y por eso las definiciones de la Iglesia no son Escritura divina; pero no es menor verdad que la autoridad infalible del Papa al definir, es tan autoridad instrumental como la de los escritores sagrados, y por eso es autoridad divina y merece fe divina», y no fe eclesiástica; puesto que no hay sino autoridad verdaderamente divina, y por tanto sólo fe divina, excluída la eclesiástica, pudiera añadirse.

Respuesta.—De esta dificultad hemos hablado ampliamente en la

primera parte, y le hemos dado allí oportuna solución. Este nos parece ser el argumento Aquiles de nuestros adversarios, y todo después depende de la solución que a este punto se dé y del partido que en esta cuestión cardinal se abrace. Por eso se ha de poner todo empeño en estudiarla bien y tomar aquí firmes posiciones en pro de una sentencia o de la otra, movidos siempre del mejor deseo de dar con la verdad.

La lealtad que se debe a la verdad conocida nos ha hecho confesar varias veces en el trascurso de nuestro trabajo que de ese argumento se sigue que las definiciones infalibles de la Iglesia, *en cuanto infalibles* y *secundum quid*, tienen por causa principal a Dios, y que en este sentido su autoridad es divina, participada de la de Dios; y si sola la infalibilidad fuese el único constitutivo y la razón adecuada del motivo de la fe, no habría sino una autoridad y una fe, en nuestro caso, y ellas serían divinas y no eclesiásticas. Pero ni la infalibilidad divina constituye adecuadamente el objeto formal de la fe divina, sino «auctoritas Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest», como enseña el Vaticano (Denz-Bannwart 1789); ni la divina infalibilidad participada lo es totalmente de la fe eclesiástica, sino una garantía divina que adorna el testimonio humano supremo de la autoridad *ordinaria* de la jurisdicción doctrinal de la Iglesia, garantía dada por Dios a ésta *jure nativo*, en orden a librarse de error *al definir*, no en orden a atestiguar Dios *divinamente* la verdad de la definición eclesiástica (1); y por eso no basta ese adorno por sí solo a comunicar autoridad divina propiamente dicha y en orden a la fe divina, al testimonio de la autoridad eclesiástica, quedando siempre éste en su razón de testimonio humano infalible y echándose de menos el testimonio o locución divina. Fe divina sin testimonio divino en que se apoye es un absurdo, y fe apoyada en testimonio formal eclesiástico será eclesiástica, mayormente faltando el divino testimonio.

Si la asistencia divina eficaz (causa eficiente de la infalibilidad pontificia, como lo dice el Relator de la Diputación de la fe del concilio Vaticano) (2), y, por consiguiente, si la misma infalibilidad pro-

---

(1) Véase Denz-B, 1831 - 1832, 1838 - 1839.

(2) Véase Coll. Lac., VII, 414 y sig., donde se hallará la exposición auténtica del canon de la infalibilidad pontificia dada por Gasser, obispo brixinense, relator de la Diputación de la fe.

cedente de ella fuese la razón adecuada de la fe divina, ¿por qué el mismo Rdo. P. Marín Sola no señala precisamente a la autoridad de Dios *asistente* como motivo formal de la fe que prestamos a las definiciones infalibles, sino real y formalmente a la autoridad *de Dios revelador*, cuando, según él, «igual autoridad divina (se entiende en orden a la fe divina) tiene la palabra del hombre, si la garantiza formalmente Dios»? Tampoco nos agrada aquella expresión: «no es menos verdad que la autoridad infalible del Papa al definir es tan autoridad instrumental como la de los escritores sagrados, y por eso es autoridad divina y merece fe divina».

Los escritores sagrados son instrumentos de la autoridad divina en todo: su autoridad es instrumento de la autoridad divina que lo mueve y eleva, y su testimonio activo es instrumento del testimonio *divino* que redactan en virtud del carisma de la inspiración hagiográfica. Mas el Papa al definir no obra con autoridad divina ni principal ni instrumental, *simpliciter loquendo*, al darnos su testimonio propio y único, y por ende humano, sino que obra como *Pastor* y Doctor universal, con toda la soberanía de su apostólica autoridad, en él ordinaria y propia e inherente a su Primado de jurisdicción doctrinal, como al dar leyes obra con su autoridad ordinaria de jurisdicción disciplinar. Y así como las leyes eclesiásticas, aunque suponen en el legislador eclesiástico una potestad espiritual y *sobrenatural*, reconocen a éste como a su causa principal y proporcionada, y no son leyes divinas aunque la potestad del Papa de Dios proceda; así también las enseñanzas infalibles pontificias, aunque envuelvan la garantía sobrenatural de la infalibilidad, tienen por causa principal proporcionada al supremo Maestro de la verdad revelada y Pastor universal de la grey cristiana actuando como tal en la plenitud de su poder. Para eso el Señor, junto con la potestad ordinaria habitual del Pastor universal y Maestro supremo de la fe, le otorga, como garantía transitoria, inherente *al ejercicio* actual supremo de su potestad doctrinal, le otorga, *jure nativo et connaturali*, la infalibilidad participada del mismo Dios. Del argumento a que estamos contestando se seguiría que la potestad disciplinar eclesiástica, por lo que tiene de sobrenatural en sí y en sus efectos, exigiría que los sujetos que la desempeñasen, obrasen como instrumentos divinos en la producción de sus efectos, y, por tanto, connotaría una potestad principal y divina que la elevase, y así la potestad legífera eclesiástica, tomada adecuada-

mente, sería potestad divina, lo que no exige el mismo Padre a quien refutamos.

Así como el hombre justo en el complexo de sus facultades naturales y de los hábitos infusos, tiene en sí la razón proporcionada a la producción de actos saludables y meritorios de vida eterna, aun cuando éstos sean sobrenaturales, y así como el hombre justo, en razón de tal, no es causa instrumental de tales efectos, así también el Papa, no como puro hombre mortal, sino como Papa, es decir, obrando como Pastor y Doctor universal, con la plenitud de su suprema apostólica autoridad, en él nativa y ordinaria, y con el privilegio de la infalibilidad en él inherente y debido, *jure nativo et connaturali*, al ejercicio supremo de su jurisdicción doctrinal, es causa proporcionada y principal de una definición infalible, y tiene en sí mismo y por sí mismo título suficiente a una adhesión firmísima e infalible de fe eclesiástica aun cuando falte autoridad divina propiamente dicha y testimonio divino, absolutamente necesarios a la fe divina.

Con lo que dijimos en el primer artículo y esto que aquí acabamos de razonar entendemos haber respondido amplia y cumplidamente a la dificultad fundamental. Ahora para terminar la resolveremos brevemente y en forma:

Dist. la mayor.—No se le atribuye propiamente, es decir, principalmente, conc.; pues aun su influjo instrumental lo pone elevado por la causa principal; no se le atribuye propiamente, es decir, ni como a causa instrumental, que es su *propio* papel, niego.

Dist. la menor.—La infalibilidad la tiene la Iglesia, no por sí misma, sino en cuanto instrumento de Dios exclusivamente, si la Iglesia *docente* se considera como formada de hombres, en su pura perfección natural, conc.; si la Iglesia se considera como formada de hombres revestidos de suprema jurisdicción doctrinal, por derecho nativo e inherente a su cargo pastoral, al que acompaña, *jure nativo et connaturali* la infalibilidad indispensable, en el ejercicio proporcionado y supremo de su propio cargo, niego.

«No es menos verdad que la autoridad infalible del Papa al definir es tan autoridad instrumental como la de los escritores sagrados»; niego. Toda la autoridad que éstos reciben es para hacerlos aptos *instrumentos* de la Escritura y testimonio divino, y nada más, como toda la autoridad que recibe el sacerdote para los sacramentos es para ser puro ministro de ellos. El Papa recibe *jure nativo* la autori-

dad doctrinal y la infalibilidad doctrinal para ser causa proporcionada, ordinaria y principal en el acto de sus definiciones infalibles.

«Y por eso es autoridad divina.» Dist.: impropiamente dicha y en su origen, conc.; en cuanto informa al sujeto y hace con él la causa proporcionada y nativa de definiciones infalibles, niego.

«Y merece fe divina.» Dist.: fe divina *secundum quid* e impropiamente dicha, conc.; fe divina propiamente dicha, por la cual creemos lo que Dios ha revelado, «propter auctoritatem Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest», niego.

Para salir al encuentro a una réplica que se pudiera hacerme y para mayor copia de luz en la presente cuestión, voy a hacer un nuevo cotejo: el primero será entre el Papa, considerado como simple mortal, y la asistencia divina, en orden a la infalibilidad; el segundo entre el Papa, revestido *habitualmente* de la plenitud de su jurisdicción doctrinal (inherente al Papado y parte constitutiva suya), y la asistencia divina eficaz, en orden a dar definiciones doctrinales infalibles y eclesiásticas.

Primer cotejo. El Papa considerado como simple mortal, no puede llevar consigo sino la relativa perfección natural humana con sus esenciales limitaciones e imperfecciones, entre las cuales se cuenta el poder equivocarse en sus juicios y enseñanzas, sobre todo tratándose de misterios y verdades sobrenaturales; aparece pues causa y poder intelectual desproporcionado a suministrar enseñanzas infalibles, máxime en el campo de la fe. Solamente, pues, asistido y confortado por Dios será capaz de enseñar infaliblemente de un modo proporcionado a tal efecto. El Papa, pues, en su ser natural considerado, se ha, con respecto a una enseñanza infalible, como causa instrumental, y la asistencia divina, o en otros términos, la autoridad de Dios asistente se muestra como la causa principal que eleva a la instrumental, y juntamente con ella obra de un modo apto, proporcionado y eficaz, para otorgarnos una enseñanza infalible. Sin embargo, el concurso de ambas causas en la forma dicha no sería proporcionado a darnos una enseñanza doctrinal *eclesiástica*, por no aparecer el Papa revestido de jurisdicción doctrinal apostólica; ni sería proporcionado a otorgarnos una enseñanza divina creíble con fe divina, porque asistir no es hablar, y si no hay testimonio formal divino, no hay fe divina, ni enseñanza divina.

Segundo cotejo. El Papa, revestido con su habitual jurisdicción doctrinal apostólica, no tiene en sí *habitualmente* la prerrogativa de la asistencia divina en orden a la infalibilidad; dicha asistencia solamente se le concede en casos raros y extraordinarios, cuales son las *definiciones ex cathedra;* por tanto el Papa, aun revestido *habitualmente* de jurisdicción doctrinal apostólica, no es *habitualmente* causa proporcionada a darnos una definitiva enseñanza infalible y necesita del socorro de la divina asistencia extraordinaria, que lo torne y haga poder suficiente para tal efecto. Es, pues, el Papa con su potestad primacial, considerado en su *estado habitual*, sólo causa instrumental, que elevada por la divina asistencia *en el ejercicio supremo* de su apostólica autoridad doctrinal sea junto con aquella capaz de comunicarnos una enseñanza eclesiástica infalible. Se ha, por consiguiente, como causa instrumental de la divina asistencia, y ésta como causa principal elevante, en orden a suministrarnos enseñanza eclesiástica infalible, en cuanto infalible.

Pero nótese bien: El ejercicio supremo de enseñar es en la Iglesia y en el Papa *propio* de la jurisdicción doctrinal *nativa* en ellos, y a este ejercicio es debida *jure nativo et con-*

naturali la asistencia divina eficaz de la infalibilidad; sin ella no podría digna y eficazmente manifestarse aquél en su función suprema; por consiguiente al Papa revestido de su autoridad doctrinal, cuando *jure quidem proprio* define, es debida *jure nativo et connaturali;* la asistencia y la misma infalibilidad, y por tanto el Papa, considerado con todo lo que le es inherente y debido, *jure nativo*, en el acto de definir, es *jure nativo* causa proporcionada y no instrumental de una enseñanza eclesiástica e infalible, tanto si se la considera como eclesiástica cuanto si se la considera como infalible.

5.ª *Dif.* «O la autoridad divina entra de alguna manera como motivo formal en la fe eclesiástica, o no: si no entra en manera alguna, no hay fe infalible. Si entra tiene que entrar *inmediatamente*, y por tanto es fe divina.»

Respuesta.—Dist. la proposición disyuntiva del dilema. «O entra la autoridad divina, es decir, la autoridad divina propiamente dicha, la autoridad de Dios que revela y habla, o no entra, conc.; o entra la autoridad divina impropiamente dicha, o sea la autoridad de Dios que asiste impidiendo el error, o no entra, niego. La autoridad divina tomada en este segundo sentido no se contrapone al motivo formal de la fe eclesiástica, sino que es parte constitutiva de él, y por derecho nativo y connatural es debida al ejercicio supremo de la autoridad doctrinal *ordinaria* del Papa o de la Iglesia; pues no es otra cosa que la asistencia divina eficaz inherente *connaturaliter* al ejercicio supremo de dicha nativa autoridad doctrinal. Dist. la menor; si no entra en manera alguna la autoridad divina impropiamente dicha no es infalible, conc. m.; si no entra la autoridad divina propiamente dicha no es infalible, n. m.

Dist. la men. en cuanto al 2.º miembro. «Si entra tiene que entrar inmediatamente y por tanto es divina», entendido esto de la autoridad de Dios que revela, y de su adjunto formal testimonio divino, será fe divina, conc. el 2.º miembro de la men.; entendido de la autoridad divina impropiamente dicha será fe divina y no eclesiástica, n.

El testimonio humano formal de la Iglesia con sola la asistencia divina, o autoridad de Dios asistente, no es, según el Vaticano el motivo formal de la fe divina, sino la autoridad de Dios que revela. Por tanto no puede haber fe divina propiamente dicha según la enseñanza Vaticana, en nuestro caso. Pero el testimonio humano de la autoridad doctrinal nativa de la Iglesia, informada por la asistencia divina que pertenece *jure nativo et connaturali* al ejercicio de la *propia* autoridad eclesiástica en su grado soberano, además de ofre-

cer razón o motivo adecuado de una doctrina y fe infalible, es acto propio y connatural de la autoridad doctrinal eclesiástica. Por tanto, la fe correspondiente a él, será eclesiástica y no divina.

Tesis 2.ª—Si en sentido impropio llamamos también fe eclesiástica a toda firme adhesión prestada por cualquier motivo de autoridad a las verdades *contenidas* en las definiciones infalibles de la Iglesia, verdades en sí divinas y materia apta *de suyo* para la fe divina, dicha adhesión, *generalmente hablando*, será sólo de fe eclesiástica y no de fe divina, por falta de noticia cierta y disposición próxima en los fieles cristianos».

La definición infalible es testimonio formal únicamente de la Iglesia; no hay pues, propiamente hablando, lugar sino a un acto de fe eclesiástica que acate este único testimonio formal por razón de su propia dignidad y autoridad eclesiástica. Pero esta definición *contiene* una verdad divina dicha en otro tiempo por Dios y que en tal definición la explana la Iglesia; hay, pues, materia apta para un acto de fe divina, que versando sobre esta verdad revelada y apoyándose en el testimonio formal divino en otra ocasión otorgado, ya ahora conocido, será sí de fe divina, pero por versar al mismo tiempo sobre un objeto atestiguado por la Iglesia en su definición, puede llamarse impropiamente fe eclesiástica, aun cuando no se apoye en la autoridad y testimonio eclesiástico, sino en la autoridad divina y testimonio divino, dado por Dios en otra ocasión y no encerrado en tal definición. Hay, pues, lugar de suyo a un acto de fe divina, que al mismo tiempo sea acto de fe eclesiástica impropiamente dicha. Pero para esto hace falta una condición que no se cumple, generalmente hablando, en el vulgo de los fieles, es a saber, la previa noticia cierta de la inclusión en la definición de tal verdad, como revelada por Dios, y por eso no hay lugar entre los fieles a fe divina, y que al propio tiempo sea fe impropia eclesiástica. Y como todo acto de fe envuelve adhesión formal a algún testimonio formal previamente conocido, no habiendo en nuestro caso otro testimonio formal conocido que el de la Iglesia, no cabe otra adhesión formal que al testimonio formal de la Iglesia, es decir, no cabe otra fe que la fe eclesiástica propiamente dicha.

Tesis 3.ª—«En los teólogos y personas ilustradas que sean capaces de tal previa noticia y disposición y de hecho la posean, estará en su arbitrio y física libertad aceptarlas o con fe divina, o con fe eclesiástica o con entrambas, a lo menos sucesivamente; aunque por

la primera vez estarán obligados a creerla con fe divina. Tampoco aparece repugnancia en que con actos distintos ejercitarse puedan al mismo tiempo en una y otra fe, tenidos presentes los motivos de entrambas a la vez.»

Previo el conocimiento cierto de parte de algunas personas de la inclusión en la revelación de las verdades contenidas en las definiciones, nada falta en ellas para que puedan a discreción ejercitarse en actos de fe divina, pues hay materia próxima, motivo formal propio y noticia cierta de entrambos en tales sujetos; cabe, pues, en ellos acto de fe divina sobre dichas verdades. Es cierto que el testimonio divino formal no se halla en la misma definición formal eclesiástica, pero eso no hace falta, basta traer a la memoria el testimonio en otro tiempo dado y cuyo valor y fuerza dura para siempre.

Asimismo hay materia cierta próxima, motivo propio y noticia de entrambos por lo que mira a la fe eclesiástica, con esta ventaja sobre la fe divina, que el testimonio formal eclesiástico, motivo propio de la fe eclesiástica, es la misma definición y su materia próxima es el objeto mismo de la definición eclesiástica.

Como en su arbitrio está fijarse en un motivo u otro acerca de la misma verdad definida, en su mano y libertad física estará poner acto de fe divina o de fe eclesiástica sobre la misma materia. Esto no quita que estén obligados a no omitir el acto de fe divina la primera vez que la descubren con la debida certeza como materia de fe divina, o sea como revelada por Dios.

Y como lo que se puede hacer libremente, por separado y en un punto de tiempo, se puede hacer sucesivamente, en toda su extensión, la facultad libre de poder creer con fe divina o con fe eclesiástica implica la facultad libre y doble de ejercitar una y otra fe sucesivamente. Por otro lado en gente ilustrada y sagaz no aparece dificultad insuperable en que puedan recordar y representarse a un mismo tiempo el motivo de fe divina y el de la fe eclesiástica, en un mismo instante de tiempo.

Tesis 4.ª—Extiéndase todo lo dicho, *servatis servandis*, a los hechos y textos dogmáticos.

Como los hechos y textos dogmáticos son casos particulares a que se extiende la doctrina general de donde fluyen estos corolarios, razón es que las consecuencias que se desprenden de ella alcancen también e incluyan los hechos y textos dogmáticos.

La doctrina general afirma que no es divina, propiamente hablando, la autoridad doctrinal de las definiciones infalibles, sino eclesiástica, versen sobre doctrina, sobre hechos, o sobre textos dogmáticos, como lo vimos en la primera parte de este trabajo; justo es, pues, que extendamos a tales textos y hechos la doctrina sobre la fe eclesiástica correspondiente a tales definiciones y autoridad doctrinal, doctrina que no es sino corolario necesario de aquélla general.

Tales hechos y textos dogmáticos son *también de suyo* materia apta de fe divina aunque no próxima para la generalidad de los fieles, exceptuados algunos más conspicuos, así que generalmente no podrán creerse con fe divina, sino solamente por algunos pocos, de donde se sigue, que mientras por un lado todos los podrán creer con fe eclesiástica, solamente algunos los podrán creer con fe divina o eclesiástica a discreción, y con entrambas sucesivamente, y aun al mismo tiempo, si consideran juntamente el motivo de la fe divina y el de la fe eclesiástica.

Añadimos, *servatis servandis*, porque esto que decimos tiene pleno vigor si se trata de textos y hechos dogmáticos próximamente conexos con la doctrina formalmente revelada cuya negación inmediata fuera herejía, pues entonces está para todos ciertamente revelada por Dios la doctrina que hace materia de fe divina el objeto de la definición eclesiástica, pero si se tratara de textos y hechos remotamente conexos con el dogma formalmente revelado, sería teológicamente cierta la infalibilidad de la autoridad eclesiástica en tal definición y la verdad de lo definido, pero no sería para todos cierta materia de fe divina.

Por lo cual todos podrían creerlos con fe eclesiástica, no todos con fe divina en esta segunda hipótesis, *y todos* podrán creerlos con fe divina o con fe eclesiástica a su arbitrio, en la primera hipótesis, caso general que no tiene lugar cuando se trata de definiciones eclesiásticas sobre pura doctrina de virtual inclusivo.

Tesis 5.ª—Aun cuando en todas las definiciones infalibles hubiera aptitud de parte del sujeto, como la hay de parte del objeto, a la fe divina y a su ejercicio, todavía quedaría en pie la capacidad a la fe eclesiástica, y en la libre elección del sujeto estaría el ejercicio de cualesquiera de las dos o de entrambas a la vez, ya sucesiva, ya simultáneamente en la forma arriba consignada, así que no se ha de eliminar la fe eclesiástica ni en cuanto al nombre ni en cuanto a la cosa misma.

En esta tesis hacemos la suprema suposición, para nosotros la más desfavorable, es a saber, que siempre y para todos sea posible tanto de parte de la materia como de parte del sujeto, el ejercicio de la fe divina en las definiciones infalibles, aun entonces nos atrevemos a afirmar que se puede por todos ejercitar la fe eclesiástica, y como esta es la única que propiamente corresponde al acto doctrinal y testimonio formal de la autoridad eclesiástica, en todas sus definiciones infalibles, resulta que la fe eclesiástica está como en su propio lugar en todas ellas, con preferencia a la fe divina, que carece de testimonio formal propio dentro de tales definiciones; así que justo es conserve aquella su nombre que tan bien le cuadra y está sancionado por el uso, a una con sus innatos derechos, en las definiciones infalibles y en el tecnicismo teológico.

Ahora bien; fácil es demostrar que a todos en general cabe a su placer ejercitarse en la fe eclesiástica en todas las definiciones infalibles no dogmáticas. En efecto, en todas ellas hay un testimonio formal eclesiástico, en todas autoridad infalible eclesiástica conocida por todos, que recae conocidamente sobre la materia definida haciéndola de fe eclesiástica, en todas, finalmente, motivo propio de fe eclesiástica, reconocido por todos, cual es la suprema jurisdicción doctrinal *iure proprio* infalible al imponernos la adhesión a su fallo eclesiástico; nada, pues, falta para que cualesquiera, si quiere atender a estas consideraciones por todos conocidas, pueda, si quiere, ejercitarse en la fe eclesiástica en todas las definiciones infalibles.

Tesis 6.ª «Como más ordinarios y frecuentes son los casos, *in subiecta materia*, en que se ha de excluir la fe divina antes que la fe eclesiástica (si bien siempre por defecto en el sujeto), y en rigor nunca hay que excluir la fe eclesiástica; mejor se dirá en términos generales y acerca de lo que tratamos, que se ha de excluir la fe divina que no que se ha de excluir y eliminar la fe eclesiástica.»

Esto, después de lo dicho, es tan claro y concluyente que huelga toda declaración y comentario.

Tesis 7.ª «Los que exigen el fallo previo de la Iglesia docente infalible, para conocer con certeza suficiente la revelación de un virtual inclusivo, para poderlo creer con fe divina, necesitan ejercitar la fe eclesiástica primero que la divina fe con respecto al mismo asunto. Tan lejos está la fe divina de eliminar la fe eclesiástica en las definiciones infalibles de la Iglesia.»

En efecto, sólo defiriendo al fallo infalible de la Iglesia en cuanto tal, les puede constar previamente con certeza, según ellos, el hecho de la revelación del virtual inclusivo (y siendo lógicos, tan sólo en el caso que la Iglesia lo declare revelado, lo cual no sucede nunca en las definiciones no dogmáticas); luego sólo ejercitándose en la fe eclesiástica pueden llegar a la certeza previa al acto de fe divina sobre lo definido. Luego primero deben creer con fe eclesiástica que con fe divina; y como por otro lado el asunto de ambas es el mismo, es a saber, la materia definida, una y otra fe versarán sobre el mismo asunto. La única diferencia estará en que la fe eclesiástica lo mirará en cuanto al hecho de su revelación; la fe divina en sí mismo y en cuanto a la verdad de su contenido. La tesis 8.ª va aquí incluída y no necesita mayor declaración y prueba que las que lleva en su misma redacción (1).

De todo lo que hemos dicho y razonado en estos dos artículos se podrá colegir que no aparecen motivos bastante claros y poderosos para cambiar de sentir acerca de la índole de la autoridad doctrinal de las definiciones infalibles, y acerca de los derechos de ciudadanía de la fe eclesiástica en el campo sagrado de la fe y en el tecnicismo teológico, sin que se puedan presentar tan buenos o mejores en favor de la doctrina y uso más corriente de los teólogos modernos.

ALFONSO MARÍA DE ELORRIAGA.

Colegio Máximo de Oña (Burgos).—28 marzo 1926.

---

(1) Véase 8.°, en la pág. 229.

TEÓLOGOS EXTRANJEROS FORMADOS EN ESPAÑA

I

No hemos visto que nadie haya tratado de esta interesante materia, que no puede menos de redundar en loa de nuestra patria. No sólo hubo en España eminentes teólogos, que fueron la luz del mundo cristiano, sino que en sus brillantes Escuelas y Universidades estudiaron y se formaron grandes teólogos extranjeros. Daremos una idea de los pincipales en varios artículos sin detenernos mucho en su examen para no hacernos interminables. Seguiremos en lo posible el orden cronológico de nacimiento, sin que esto signifique que no lo variemos cuando las conveniencias lo dicten.

EL MONJE GERBERTO O EL PAPA SILVESTRE II

En los alrededores de Aurillac, a orillas del torrente Jordana que desde lo alto de las montañas se despeña al centro de un frondoso valle, álzase una humilde aldehuela llamada Belliac. La tradición la señala como la cuna de Gerberto. Nació este insigne monje a mediados del siglo X, o, según Chevalier (1), hacia 930. Una leyenda que se repite entre los payeses de la comarca refiere que al aparecer en el mundo aquel niño cantó tres veces el gallo, y los ecos de su voz resonaron en la Ciudad Eterna. Apenas le apuntaba el bozo cuando ingresó en el monasterio benedictino de Aurillac, donde aprendió la gramática bajo la hábil dirección de Raimundo de Lavaur. En pocos años su maestro le comunicó todo el caudal de sus conocimientos (2).

---

(1) *Rèpertoire des Sources Historiques des Moyen Age* por Ulysse Chevalier (París, MCMIII-IV). Trae una abundantísima bibliografía sobre Gerberto: cita 110 autores; de ellos tres españoles, Fita, Flórez y Amador de los Ríos. Cols. 4.257-4 260.

(2) Seguimos a H. Colombier: *Etudes Religieuses, Historiques et Littéraires* (París, 1859), tom. 22, pp. 81-110; 248-279. Véase su polémica con M. Olleris, pp. 451-462 y 604-617.

Un suceso inesperado iba a abrir nuevos y rosados horizontes a sus anhelos insaciables de saber. Borrell, Conde de Barcelona, peregrinó el año 967 a la tumba de S. Geraud en la Abadía Aurillacense en busca de inspiraciones y luces para su gobierno. El abad del monasterio le preguntó si existían maestros eminentes en España que pudieran completar la instrucción de uno de sus monjes más sobresalientes denominado Gerberto. Contestóle afirmativamente; y entonces aquel prelado le entregó al joven escolar. Envióle Borrell a la escuela floreciente de Hatton, Obispo de Ausona (Vich). Es mera fábula pulverizada por Flórez y Risco (*España Sagrada*, tom. 28, *Advertencias*), el que Gelberto frecuentase las academias mahometatas de Sevilla o Córdoba, o Toledo; no asistió a otras que a las del sabio Hatton. Dióse aquí el monje francés con tanto ahinco al estudio, que consiguió, acertadamente encaminado por su maestro, hacerse dueño de todas las ciencias, llegando a ser la maravilla de su siglo: la aritmética, la música, la geometría, física, astronomía, medicina le fueron familiares.

¿Cuánto tiempo residió en Vich el joven estudiante? Responde el P. Colombier que tres años, es a saber, de 967 a 970. El Sr. Amador de los Ríos asegura «que en 964 salvaba Gerberto los Pirineos... y que seis años permaneció en Ausona, en donde tuvo por condiscípulos a... Lupito y Bonfilo». El mismo ilustre historiador opina que en las escuelas isidorianas españolas, a las que pertenecía la de Vich, se estudiaban las Etimologías de San Isidoro, en las cuales «se personifica la civilización hispano-latina ya vencedora de la barbarie visigoda y se comprendía la filosofía y la teología, matemáticas y ciencias naturales, agricultura y astronomía, filología y literatura, historia y arqueología» (1). Por eso no vacila en añadir estas palabras: «Instruyóse Gerberto con más profundidad que la ordinaria en aquellas disciplinas que tan exacta y brillantemente había definido Isidoro en su libro de Etimologías conforme a la doctrina aristotélica; y más dado que otro a las abstracciones matemáticas, engolfóse por extremo en la contemplación de esta ciencia, con gran contentamiento del Obispo Hatton, apud quem (dice un testigo casi presencial) plurimum mathesi studuit». Guillermo Malmesburg, lib. II *Hist. Angl.* págs. 64-64, afirma entre otras cosas: «Allí (en España) aprendió la significación

(1) *Revista de España*, tom. 6, pág. 222.

del canto y vuelo de las aves; allí a forjar en su interior tenues figuras; allí, en fin, todo lo que de saludable o dañoso percibe la curiosidad humana». No puede, por tanto, sorprender que se e reputara por hechicero en aquel siglo de ignorancia.

En 970 partían para Roma el Conde Borrell y el Obispo Hatton, que quiso llevar por compañero a su discípulo Gerberto. Prendado el Papa Juan XIII de las excelsas dotes del monje dió cuenta al Emperador Otón II de que había hallado un maestro competentísimo de música y astronomía, de que se carecía a la sazón en Italia. El soberano le obliga a enseñar en Roma, y más de una vez se mezcló para oírle entre los discípulos de Gerberto. Tornó éste en 972 a Reims, con ánimo de perfeccionarse en la lógica. El arzobispo Adalberón le encomendó la escuela episcopal, a la que no tardaron en acudir numerosos e insignes alumnos. Merecen mencionarse entre éstos Roberto, más adelante rey de Francia, Fulberto de Chartres y el historiador Richer.

Da éste último a conocer el método adoptado por su maestro en la enseñanza, que probablemente sería un trasunto del de Ausona. Resúmelo el P. Colombier en estas brevísimas frases: «Abrazaba su enseñanza la retórica, la lógica y todas las ciencias comprendidas en aquel tiempo bajo el apellido de matemáticas. Construía con sus propias manos instrumentos astronómicos, ya para uso peculiar, ya para ofrecerlos a sus amigos en cambio de algún precioso manuscrito. Copiaba y hacía copiar en todas partes los libros que faltaban en su biblioteca.» En una justa literaria tenida en Ravena el 980 con Otric, famoso filósofo tudesco, delante de Otón II, obtuvo los laureles de la victoria. Nombróle el Emperador abad del riquísimo monasterio de Bobbio; pero, encontrando recias dificultades en su gobierno, volvió a su escuela remense y aceptó el cargo de Secretario del Arzobispo.

Aquí intervino en las revueltas y alteraciones que sobrevinieron en aquellas regiones por las ambiciones y codicias de Obispos y Príncipes, y cambio de dinastía francesa, de la carlovingia a la capeta. Logró en el Concilio celebrado en Saint-Basle, abadía a tres leguas de Reims, que se depusiera a Arnoldo, arzobispo remense, y que en su lugar le eligieran los sufragáneos del arzobispado; pero tal Concilio, al que Gerberto pretendió vanamente justificar en sus escritos, usurpó prerrogativas pontificias esenciales, y jamás mereció

la aprobación de Roma. Gerberto, reunido en Celles con otros prelados franceses, formó una liga general para oponerse a la autoridad de la Sede Apostólica, y rechazar los rayos del anatema que se fulminase contra ellos. Juan XV no se amedrentó y los declaró excomulgados, y envió un legado a Francia para refrenar a los Obispos revoltosos. En el sínodo de Mouzon, convocado en 995, y en el de Senlis del mismo año, nada pudo recabar Gerberto, a pesar de sus elocuentes peroraciones.

Fortuna fué para él que el emperador Otón III le llamase a su lado, a fin de que le acabase de instruir y sirviera de Secretario. En 28 de abril de 998 remitióle el Papa Gregorio V el palio de Arzobispo de Ravena. En el año que desempeñó aquella prelacía se manifestó como un grande Obispo y consejero íntimo del Pontífice. Al fallecimiento de Gregorio V subió, bajo la égida imperial, a la silla de San Pedro, en la que canceló, con su noble proceder, las quiebras que sombrearon su vida antepasada. Durante cuatro años, dice Coombier, nuevo Silvestre, apoyado por otro Constantino, dirigió el timón de la Iglesia con una majestad y prestigio que apenas si han sido sobrepujados; pudo pensarse que con el auxilio de Otón III daría al mundo una Constitución definitiva, mediante la alianza del pontificado y del imperio; adivinábase también la era de las cruzadas; él lanzó el primer grito de alerta a los cristianos de occidente en favor de sus hermanos orientales, y artilló la cristiandad con dos baluartes: la Polonia y la Hungría.

Pero tan sonrientes esperanzas vino a desvanecerlas la muerte del amable y valiente emperador acaecida el 23 de enero de 1002. Al año siguiente, el 1003, en 12 de mayo, bajaba al sepulcro, coronado con una aureola de gloria imperecedera, el alumno de la escuela de Hatton, el monje Gerberto, el Pontífice insigne conocido en la historia con el nombre de Silvestre II.

Legó a la posteridad diferentes obras científicas que patentizan su dominio en la retórica, matemáticas, filosofía, cánones y en la teología. Sobre esta ciencia escribió un opúsculo muy señalado, a juicio del P. Colombier, que se ha impreso repetidas veces. La postrera edición se debe al decano de la Facultad de Letras de Clermont, A. Olleris, que publicó con sumo esmero en 1867 las *Œuvres de Gerbert...* precedidas de su biografía y seguidas de notas críticas, y mereció por ello los aplausos de los sabios de la Auvernia, y el premio del Institu-

to de Francia. Sobre las anteriores impresiones diserta así Migne en el tomo 139 de la Patrología latina. El librito *De Sanguine et Corpore Domini*, a que aludimos, se insertó en el tomo 1.º, parte 2.ª, páginas 133-148 de las *Anécdotas* de Bernardo Pez; lo habían antes editado Luis Cellot, sin nombre de autor, en el *Apéndice a la Historia de Goteskalk* (París, 1655), y el P. Mabillon, con el nombre de Heriger, abad de Laubes, en los *Prolegómenos de la parte 2.ª del siglo cuarto benedictino*. Pero Pez, estribando en el testimonio del Códice de Gotweich y otros caracteres intrínsecos, lo restituyó a Gerberto. Transcribe Migne el libro editado por el dicho Bernardo Pez y lo incluye en las columnas 179-188 del mencionado volumen. En la *Noticia literaria* que le precede dase razón de su contenido y se hace su crítica, que estimamos bastante acertada.

Dos motivos tuvo Gerberto para escribirlo: el primero era el empeño de probar que Pascasio Radberto y sus secuaces defensores de que el cuerpo de Cristo en la Eucaristía se identificaba con el nacido de la Virgen, muerto y resucitado, no difería de los que con Rabano Mauro y Ratramno sostenían verbalmente lo contrario. El otro motivo se cifraba en el deseo de impugnar a los estercorianos patentizando la necedad de su error. De aquí que divida en dos partes su escrito: la primera, que es la más prolija, se endereza a declarar la verdad fundamental de ambas sentencias, para que se vea que no solamente no disienten entre sí tan ilustres varones, sino que en la Iglesia Católica todos deben profesar las mismas creencias, sin que yerga su cabeza el monstruo del cisma, «ut pateat... et tantos viros non dissentire et in catholica Ecclesia unum et idem debere omnes sapere et schisma non esse». Alega en pro de su tesis bastantes testimonios, generalmente bien escogidos, de padres griegos y latinos, como de Ambrosio, Agustín, Jerónimo, Hilario, a quien llama «lucifer romanorum», Basilio, Fulgencio y Cirilo; robustece su razonamiento con argumentos sacados de la aritmética, dialéctica, geometría y esclarecidos con figuras. De Pascasio y de su obra habla con elogio; y demuestra invenciblemente la real presencia de Jesucristo en la Eucaristía.

Es más sucinto en la segunda parte, que se dirige contra Heribaldo, Obispo de Auxerre, que propuso la cuestión mal a Rabano, y éste la explicó peor, y dedujo conclusiones pésimas. Abusaban los estercorianos del texto de S. Mateo, 15[17] quod in os intrat, etc.; y aprovecha la ocasión de refutar a ciertos herejes mantenedores del desatino

que Cristo ignoró la física. Gerberto hace alarde de poseerla explicando la digestión. Concluye que es ridículo pensar que un alimento espiritual como el cuerpo de Cristo se someta a la acción digestiva y a sus consecuencias; sirve exclusivamente a la sustentación del alma, y si influye en el cuerpo será sólo como germen o simiente de la resurrección en el día postrero del Juicio.

Resplandece este tratadito por el espíritu de conciliación doctrinal, copia de alegaciones patrísticas y recta argumentación, y no deja de ser interesante en la historia de las controversias eucarísticas, que tanta polvareda levantaron en Francia en el siglo nono. Algunos opinan que en la primera parte se expresa Gerberto con cierta nebulosidad y aun, en sentir de Mabillon, se muestra en ella contrario a Pascasio Radberto.

No existe indicio alguno por el que pueda barruntarse si este Tratado lo compuso el benedictino francés antes o después de su Episcopado; de todos modos no debe dudarse que su formación científica en las escuelas españolas contribuiría grandemente a esclarecer y puntualizar sus ideas teológicas en materia de tanta transcendencia.

EL OBISPO FRANCISCANO PATRICIO O'HELY

Los cronistas franciscanos españoles narran la vida y martirio de un hijo ilustre de Irlanda que había hecho sus estudios teológicos en España (1). Llámanle Patricio Helio castellanizando su apellido irlandés O'Hely. Asegura el P. González de la Torre que era de nación inglés; mejor enterado, o con más exactitud, lo hace el P. Huélamo del Señorío de Hibernia. Había nacido en Connaught, y muy joven abrazó en su patria el Instituto de San Francisco de Asís. Si prestamos crédito a Fr. Melchor Huélamo, estudió las artes o filosofía en el Convento franciscano de San Clemente, y Teología en Cuenca y en la Universidad de Alcalá. En cambio Fr. Eusebio González de la Torre escribe que «con deseo de instruirse sólidamente en los miste-

(1) Huélamo, *Historia de las personas ilustres y notables en Santidad de la Santa provincia de Cartagena de la Orden de nuestro Padre San Francisco...* Cuenca, 1917, página 72...; *Gonzáles de la Torre, Crónica de la Religión de nuestro Padre San Francisco.* Sexta Parte. Año 1725, Madrid, pág. 743... Alvarez (Diego), *Memorial ilustre de los famosos hijos del Real, Grave y Religioso Convento de Santa María de Jesús (vulgo San Diego de Alcalá)*, Alcalá, 1753, pág. 175.

rios de la santa fe y aplicarse al estudio de la Sagrada Teología, para predicar y argüir contra los herejes de su reino, vino al Santo Convento de San Diego de Alcalá». Lo propio testifica el P. Alvarez, O. S. F., añadiendo que moró en él muchos años.

Lo que no puede ponerse en duda es que saliera aventajadísimo teólogo. Huélamo afirma que «estudió las ciencias escolásticas con mucha aprobación y suficiencia»: González, que «después de algunos años (que vivió en el de San Diego) salió consumado teólogo místico y escolástico». Alvarez, que en estas aulas de San Diego se hizo famoso y celebrado teólogo escolástico. Tomás F. Meehan, que traza con diligencia la semblanza del Prelado franciscano, atestigua que en la Universidad Complutense sobrepujó a sus contemporáneos en los estudios sagrados (1). Y una muestra fehaciente de su saber la dió los siete u ocho meses que al ir a Irlanda se detuvo en París. «En los estudios de la Universidad parisiense, dice Huélamo, mostró muy bien las buenas letras que en España había aprendido. Causaba admiración ver a un Santo Obispo acudir a las conclusiones de todas las Facultades, acudiendo algunas veces a las escuelas de los terministas y gramáticos». Por su parte agrega Alvarez que disputó acérrimamente con los herejes en público y en secreto con tan admirable fruto que muchos se hicieron católicos, reconciliándose con la Iglesia Romana: aunque, a decir verdad, no aduce Alvarez prueba alguna de su aserto, y se requería probarlo para darle asentimiento. Meehan se explica así sobre este punto: «En París tomó parte en las públicas disputas en la Universidad, pasmando a sus oyentes por el dominio en la patrística, teología polémica, y en la filosofía escotística».

Ni deja de ser indicio persuasivo de su aprovechamiento en virtud y ciencia la dignidad que, a pesar de sus no muchos años, le confirió Gregorio XIII: porque acabada la carrera literaria en España se le llamó a Roma, y allí le nombró en 1576 el Vicario de Cristo Obispo de la diócesis de Mayo, que luego se refundió en la de Tuam, y le otorgó autoridad para que ejerciera actos episcopales en las diócesis vecinas si estuvieran huérfanas de Pastor, y al propio tiempo le socorrió generosamente con larguezas pecuniarias.

De Roma pasó el Ilmo. O'Hely a París; y en el otoño de 1579 se

(1) *The Catholic Encyclopedie*, New York, tom. XI, pág. 225.

hizo a la vela para su querida Irlanda: arribó a la costa de Kerry después que Jaime Fitzmaurize desembarcó en Smerwick viniendo de Portugal con los restos de la expedición de Stukeley. Toda la provincia de Munster ardía en guerra; el Obispo de Mayo con su compañero Conn O'Rourke, sacerdote franciscano, hijo de Brian, Lord de Breifne, tomó tierra cerca de Askeaton y buscó hospitalidad en el castillo de Desmond, en donde los acogió la Condesa en ausencia del Conde su marido.

Al día siguiente partieron para Lymerick; aquí, por delación de la alevosa y fementida Condesa de Desmond, los hizo prisioneros el gobernador, y los remitió a Kilmallock, residencia del lord o ministro de la Justicia, Drury, que se hallaba a la cabeza de un ejército. Como presidente de Munster, cometió Drury horrendas crueldades y vejaciones; al Obispo O' Hely, sin embargo, le prometió afianzarle en su silla episcopal, si reconocía la supremacía real y declaraba los negocios que le conducían a su tierra. Respondióle el Prelado que no trocaría la joya de su fe por la vida y los honores; los negocios que llevaba eran los propios de un Pastor de las almas: fomentar la religión católica y salvar hombres. No profirió palabra sobre los planes del Papa y Rey de España, tocantes a invadir la Irlanda; por eso sometiósele a tortura, y en ella, a decir de Huélamo, se le cortaron los dedos, y, según Alvarez, le metieron, a puros martillazos, por las uñas de las manos, agudísimas puntas de acero, hasta arrancárselas de los dedos.

Como persistiese mudo se le condenó, juntamente con su compañero, a ignominiosa muerte de horca. La ejecución se verificó en las afueras de una puerta de Kilmallock, el año de 1579. Al invicto mártir O' Hely lo celebra el P. Alvarez como «un esforzado espíritu que supo tejer coronas y guirnaldas para su cabeza, y laureles para este Convento admirable de Santa María de Jesús, de Alcalá».

EL JESUÍTA MANUEL DE SA

Grandes elogios se han tributado a este docto religioso, nacido el 1530 en Villa do Conde, perteneciente a la provincia portuguesa Entre Douro e Minho (1). Alistóse en la milicia de San Ignacio, en

(1) Sotuello (Natanael), *Bibliotheca Scriptorum Societatis Jesu*, Romae, M.DC.LXXVI, pág. 193.

Coímbra, apenas cumplidos los quince años, el 7 de abril de 1546. Destinósele a Gandía, en cuya Universidad leyó, no teniendo sino diecisiete años, la Filosofía, segunda vez, y privadamente, al Santo Duque Francisco. Las conclusiones de *su propia confusión* se las remitió Borja al P. Sa con este billete: «Mire en estas conclusiones, y en ellas añada o quite lo que mejor juzgare».

Al propio tiempo que regentaba la cátedra de Filosofía, estudiaba la Teología bajo el magisterio del mercedario P. Jerónimo Pérez, a quien invitó San Francisco de Borja a leer la ciencia sagrada en su Universidad de Gandía. Con tan sabio maestro aprovechó notablemente en los estudios, «entrándose, dice el Cardenal Cienfuegos, por los escondidos senos de la Teología, como aquel héroe Colón por los del mar». Sustentó el primer Acto teológico que se tuvo en aquella Escuela, con raro lucimiento. Acompañó al Duque en su jornada a Roma, y vuelto de ella se le envió al Colegio de Alcalá, o ya para enseñar Filosofía a los jóvenes jesuítas, o ya para refinar sus propios estudios de Teología en la piedra de toque de la Universidad complutense; mas no fué aquí profesor público, como afirma Braunsberger.

Muy pronto se le llamó de Roma. Ordenóse de Sacerdote en 1555, e hizo la profesión solemne en 2 de febrero de 1559. Al darse comienzo el 1557 a los estudios del Colegio Romano, principió a explanar, en calidad de profesor, el profeta Oseas y la prima segunda de Santo Tomás. En la lista de los lectores de Teología Dogmáticoescolástica del citado Colegio, aparece explicándola de 1559 a 1564, y otra vez en 1570. Leyó, asimismo, varios años, Escritura, y tuvo el cargo de Prefecto de Estudios. Presidió conclusiones teológicas en los Actos públicos tenidos en Roma con ocasión del nombramiento de General de la Compañía, que recayó en el P. Lainez. A ellos asistieron buen número de Cardenales y Prelados, que admiraron el ingenio vivaz y singular modestia del joven maestro.

En otoño de 1559 se le señaló por visitador de los Colegios de Toscana y Marca de Ancona. Quiso Pío V que en la corrección de la edición de la Vulgata, o mejor dicho, en la preparación de la edición de los Setenta intervinieran dos jesuítas; y el Padre General le designó al P. Sa, juntamente con el P. Parra; al decir de Polanco, desempeñó su oficio a satisfacción de todos. Nombrósele en ausencia del P. Toledo, por predicador ordinario del Palacio Pontificio y Pe-

nitenciario mayor. Pasó a Milán a consolidar el Seminario y fomentar en él los buenos estudios; a los diez años tornó a Roma; de aquí se fué a Loreto, de donde se partió a Génova; y en esta ciudad, es increíble el número de los que a él acudían en busca de consejo; recogióse, por fin, al Noviciado de Arona (Milán) y entregado a la oración y a prácticas de piedad y caridad rindió su alma al Señor en 30 de diciembre de 1596.

«Grangeóse reputación—escribe Vigouroux—de teólogo y exégeta»; y podía haber añadido de moralista, ya que San Alfonso de Ligorio le cuenta en el censo de los autores graves y probabilistas. Resplandeció singularmente por su buen criterio teológico, según lo pregonaban los Santos Padres Canisio y Belarmino. «Estimo en mucho—escribía aquél—el juicio del P. Manuel, y he experimentado que él ve lo que a otros se les huye de los ojos. Por eso desearía que examinara y corrigiera mis escritos más que ningún otro». Y, en efecto, el P. Sa revisó el renombrado Catecismo de Canisio, con mucho contentamiento del Santo, que le daba las gracias efusivamente por ello, y aseguraba que sus fatigas no serían infructuosas. El Catecismo Canisiano o Suma de Teología alcanzó incontables ediciones, se tradujo a diferentes idiomas y tuvo el mérito de ser rabiosamente combatido por algunos protestantes.

El P. Belarmino escribía al P. Claudio Aquaviva, a propósito de una crítica acerba que hizo contra sus controversias el jesuíta húngaro Esteban Izanto o Aratro (1). «Hace pocos años me envió una carta el P. Sa, en que me significaba haber leído mi primer tomo con suma diligencia, y a vueltas de muchos elogios, más de lo que merecía, me avisaba de cuanto juzgaba digno de corrección. Viendo yo que tenía razón en algunas cosas, mandé al impresor que en la segunda impresión las corrigiera. Vuestra Paternidad conoce la exactitud del P. Manuel en tales censuras, y es de creer que las contradicciones que en mi obra señala el P. Aratro no se le habrían escapado, y, sin embargo, no las menciona».

A juicio del P. Henao siguió el P. Sa la sentencia que prevaleció en la Compañía de la gracia eficaz *ab extrinseco*. En cambio certifica el Cardenal Belarmino, contra Lesio, que la predestinación a la gloria *ante previsa merita* se sostuvo en la Orden de San Ignacio a los

(1) Le Bachelet, *Bellarmin avant son Cardinalat*... París, 1911, pág. 319.

principios, como consta de las enseñanzas de los PP. Olave, Sa, Ledesma. El agustino González de Critana, en la «Tercera parte del Confesonario, del uso bueno y malo de las comedias», alega al P. Sa como impugnador de las que se representaban en aquella época.

En testimonio de su mucho saber quedan diversas obras del Padre Sa, muy estimadas. A no dudarlo, él fué quien dictó las *Assertiones Theologicae disputandae in templo Societatis Jesu tempore electionis Praepositi generalis. Respondente uno ejusdem Societatis Jesu.* Son tesis tomadas de la Escritura, Maestro de las Sentencias, y Santo Tomás, propuestas concisa y metódicamente, en que se defiende la doctrina corriente en las Escuelas. Mantúvolas el P. Sa delante de un concurso de selectas personas, que aplaudieron la ciencia del sustentante, su elegancia en las explicaciones, prontitud en las réplicas y modestia en el porte.

Scholia in quatuor Evangelia ex selectis Doctorum sacrorum sententiis collecta. Los escolios a los cuatro Evangelios, recogidos de las sentencias selectas de los Sagrados Doctores. Amberes, 1596; Lyon, 1602; Venecia, 1602; Lyon, 1609; Colonia, 1612; Colonia, 1620; Lyon, 1620. Puede considerarse esta obra, en sentir de Sotwel, como una áurea cadena de Santos Padres; es breve pero erudita.

Notationes in totam Scripturam sacram. Quibus omnia fere loca difficilia brevissime explicantur: tum variae ex hebraeo, chaldaeo et graeco lectiones indicantur... Anotaciones a toda la Sagrada Escritura, en que se explican brevísimamente casi todos los lugares más difíciles, y se indican las diversas lecciones de los textos hebreo, caldeo y griego. Amberes, 1598. Sommervogel hace mención de otras nueve ediciones y advierte que se insertaron en la *Biblia Magna* del franciscano La Haye, y las concernientes al Eclesiástico en el *Cursus Scripturae Sacrae* de Migne, tomo XVII, col. 677-972. Las *Anotaciones*, afirma Vigouroux en su *Dictionnaire de la Bible*, explican el sentido literal del texto sagrado con brevedad, claridad y precisión. Utilísimas para los principiantes las juzga Calmet, y las recomiendan a los mismos y a los que no gustan de prolijos comentarios, en donde suelen abundar las inutilidades, Simon, Dupin, André y Feller. Repara Miguel de San José en que, a juicio de ciertos literatos, trasegó a su obra el P. Sa no pocas cosas de la Biblia de Vatablo.

Aphorismi Confessariorum ex Doctorum sententiis collecti. Afo-

rismos de los confesores sacados de las sentencias de los doctores, Venecia 1595. Este libro, fruto de cuarenta años de estudio, que, según Backer, logró más de 30 impresiones en treinta años, tuvo sus percances y tropiezos. Delató la primera edición en 1597 el maestro Báñez a la Inquisición romana. Por decreto de 7 de agosto de 1603 se prohibieron los ejemplares que no estuvieran corregidos conforme a la impresión romana de 1602. La primera edición corregida no apareció hasta 1607. El Maestro del Sacro Palacio, el dominico Brasichel, la hizo enmendar en más de cien lugares por no acomodarse al sentir recibido de los teólogos. El P. Henao, en su *Scientia Media historice propugnata* dedica el XX parergón a discutir varias correcciones de los Aforismos de Sa «que se dicen hechas por el R. Maestro del Sacro Palacio Apostólico». Lo que sentía el P. Juan de Pineda, S. J., de tales enmiendas, indicamos en Estudios Eclesiásticos, tomo III, núm. 10, pág. 190. El Expurgatorio español de Sandoval que notó dos lugares en la obra del P. Sa lanzó una terrible indirecta contra el zurcidor de los Aforismos castigados.

El P. Alcázar finaliza de esta suerte el elogio del P. Sa: «Ultimamente escribió la vida del P. Juan de Texeda estrella del cielo seráfico». Tuvo esta biografía entre sus manos el P. Julio Negrone, como lo significa en los comentarios ascéticos a las reglas comunes de la Compañía de Jesús.

EL JESUÍTA JUAN WILLEMS O HARLEMIO

En la ciudad de Lovaina fallecía el 1.º de octubre de 1578, tocado de pestilencia, el P. Juan Willems o Vilhelmi o Harlemio, lingüista notable y teólogo insigne (1). Tuvo por patria a Harleem, población ahora de la Holanda Septentrional, donde vió la primera luz hacia el 1537; de aquí se le derivó el apellido de Harlemio. Después de estudiar y aun licenciarse en el Colegio de Arras, ingresó en la Compañía de Jesús el 1564; a los dos años hacía los votos simples y en 5 de julio de 1572 la profesión solemne. Siguió sus estudios teológicos en Bélgica, pero para perfeccionarlos y completarlos se le envió a nuestra patria. De ello da noticia en una carta preciosísima que des-

(1) Sotuelo (Natanael), *Bibliotheca Scriptorum Societatis Iesu*... Romae, M. DC. LXXXVI. pág. 46.

de Valladolid dirigió, el 31 de diciembre de 1569, al P. General de la Compañía, Everardo Mercuriano.

En dicha epístola se expresa de esta forma: «Enviado de Bélgica a España para coronar mis estudios, pensaba yo que un año en esta nación se me haría más largo que seis pasados en Alemania; pero ha sido muy al revés. Los hastíos que he podido sufrir se han disipado ya; y queda un fruto riquísimo. Hay aquí excelentes profesores de Teología, y he recogido lo más importante de sus enseñanzas, copiándolas o haciéndolas copiar con algún dinero que recibí de la madre de Don Juan de Austria, cuyo confesor fuí mientras él vivió. Con este tesoro me considero más rico que Creso. He conseguido el intento de mi viaje; y hallándome para cumplir treinta años, hora es ya de salir de este reino. Fuera de eso, temo que si persevero en estas partes llegue a perder el uso de la lengua griega y aun desaparezca en mí la cultura que había adquirido, a causa de la herrumbre del lenguaje bárbaro que en las aulas priva. Ya he conseguido ver a Bélgica, Alemania, Francia, Portugal y España. Réstame visitar a Italia que es la flor de Europa y señora de los pueblos; y por fin, contemplar a Roma misma, centro del universo, emperatriz del orbe, luz de Italia, santuario de la Religión verdadera. Buscaré luego un rincón a donde retirarme y poner por obra un proyecto que someto al parecer de V. P. Quisiera reducir toda la Filosofía y Teología al modo del Catecismo del Concilio de Trento, es a saber, pretendo imitar su lenguaje y estilo. Nadie lo ha efectuado hasta el presente; y los que han intentado hacerlo, o no poseían bastante doctrina, o carecían de elegancia. Importa juntar la solidez de la materia con la belleza de la forma, y de tiempo atrás, desde que enseñé Filosofía en Maguncia, he observado que no ofrece eso tanta dificultad como generalmente se imagina».

¿Le concedió el P. General pasar a Italia? No parece; o, al menos, la recorrió como un relámpago: pues en 1570 le vemos laurearse de Teología en la Universidad de Lovaina y comenzar su magisterio en Bélgica. El 19 de noviembre de aquel año comunicaba el P. Coster al R. P. Mercuriano que se había principiado en el Colegio lovaniense un curso de Teología con tres profesores: Belarmino, que tenía 100 discípulos; Harlemio, que leía Escritura a cerca de 50; y Edmundo Tenero, irlandés, que explicaba la prima segunda a unos 40. El 23 de enero de 1572, decía el Provincial de Alemania Balduino de Lange

al P. General lo siguiente: Fuera de los dos maestros de Lovaina, el P. Roberto Belarmino y el P. Juan Harlemio, no tenemos otros teólogos en la Provincia, a no ser que venga de Duay el P. Coster; y en 11 de julio de 1571 le participaba que Belarmino y Harlemio habían tornado a sus lecciones teológicas con gran contento y copia de oyentes.

Otro magisterio ejerció el P. Willems con no escaso fruto: a Belarmino le puso en el umbral de la lengua hebrea enseñándole su alfabeto. Ni se concretó su actividad a la enseñanza; desempeñó con loa cargos de gobierno; fué Vicerrector y rector del Colegio de Lovaina y Viceprovincial de la provincia jesuítica de Bélgica.

Su ardiente amor a la sabiduría hizo que entablara relaciones con hombres eminentes en las artes y en las letras. Cristóbal Plantino, el célebre impresor regio de Felipe II, en carta dirigida al P. Canisio, se expresaba así: Al P. Harlemio le debía antes algo; pero ahora mucho más; pues por su persuasión me habéis mandado la parte de los Evangelios y cartas escritas con mucha pulcritud. El P. Cornely le presenta como cooperador de Arias Montano en la edición de la famosa Biblia políglota regia de Amberes; y Sotwel testifica que mereció muy bien de ese monumento regio, porque nombrado del número de los censores, lo reconoció todo, y con su autoridad y firma lo aprobó. En la carta que el mencionado Dr. Arias Montano escribió al monje cartujo D. Estéban Salazar, dándole cuenta de la polémica que sostuvo con el Obispo de Roremunda, Lindano, recuerda a Sonnio, Plantino y Harlemio, que le declararon la queja que contra él tenía aquel irascible prelado. También el notable exegeta Francisco Lucas reconoce haber recibido buenos servicios del eximio jesuíta: en el prefacio de la Biblia Sacra refiere que de la riquísima Biblioteca lovaniense de la Compañía de Jesús le suministró cuantos libros le hacían falta; y en la dedicatoria a Belarmino del «Doble Librito de Notas a las varias lecciones que ocurren en los cuatro Evangelios», observa que por mediación del P. Harlemio conoció y trató al Santo Cardenal, que ya por entonces era excelentísimo teólogo.

La muerte que segó su vida en edad todavía temprana impidió que produjera los frutos esperados; son pocos los que de él nos restan. En la imprenta plantiniana estampó Harlemio el *Index biblicus, qui res eas de quibus in sacris bibliis agitur ad certa capita alphabeti ordine digesta, revocata, summa brevitate complectitur.* Indice bíblico que

comprende aquellas cosas de que se trata en la Sagrada Biblia reducidas a ciertos capítulos alfabéticamente ordenados. Amberes, 1571 y 1580. Forma parte de la Sagrada Biblia Políglota, o sea, la llamada Regia de Amberes, que dirigió Benito Arias Montano: Amberes, 1569-1572, ocho volúmenes en folio; de la *Biblia Sacra* impresa en Lyón, en 1581 y 1600; de la *Biblia Sacra* de Francisco Vatablo estampada en Salamanca en 1682. Trasladado al francés se insertó en *La Sainte Bible* traducida por los teólogos de Lovaina: París, 1598, y Ruan, 1681. En esa versión se califica el Indice de Harlemio de amplio, docto y católico. El P. Hurter hace resaltar su utilidad.

De la misma oficina de Plantino salieron las *Variae lectiones in latinis Bibliis editionis Vulgatae ex Ms. collectae, et ad textum Haebraicum, Chaldaicum, Graecum et Syriacum examinatae et discussae.* Varias lecciones recogidas de los Manuscritos en las Biblias latinas de la Edición Vulgata examinadas y discutidas según el texto hebreo, caldeo, griego y siriaco: Amberes, 1571. Incluyéronse asimismo en el Aparato de la Biblia Regia de Amberes.

Encomia Francisco Lucas en estas anotaciones el profundo conocimiento de su autor en las precitadas lenguas; y el P. Sotwel celebra al P. Harlemio por su íntima penetración de los misterios teológicos. No faltaron, sin embargo, adversarios y detractores al erudito jesuíta. El protestante Juan Papi imprimió contra el P. Willems la Suma de las Abominaciones de la doctrina pontificia sacada del Indice Bíblico escrito por Juan Wilhelm o Juan Harlemio, jesuíta lovaniense: Estrasburgo, 1578. Pero esta impugnación, lejos de desautorizarle, le honraba en gran manera; pues daba a entender que el docto religioso holandés interpretaba cuerdamente las enseñanzas pontificias y defendía con acierto la doctrina e intereses de la religión verdadera de Cristo.

A. Pérez Goyena.

Ejemplar de Catequistas españoles [1].

«Dió Nuestro Señor al Santo Maestro Juan de Avila a los sacerdotes, de especial en estos reinos, por maestro y guía del estado clerical.»

Son palabras del más completo de los historiadores que trataron del incomparable apóstol de Andalucía (Lic. Luis Muñoz, parte 3.ª, cap. 10). El cual más adelante, cap. 17, explana las partes del magisterio y dechado: «En dos cosas consiste principalmente la obligación de este estado... La primera, la perfección de la vida, excelentes virtudes, la santidad que pide el traer entre manos la sangre de Jesucristo, en los santos sacramentos. La segunda, aprovechar al prójimo (con) la enseñanza de los pobres en las cosas de religión y virtud, en cuyo número entran muchos ricos de bienes temporales. El haber florecido eminentemente en estas dos partes el Santo Maestro Avila, consta... Su magisterio y predicación hasta humillarse a instruir a los niños en los principios de la religión cristiana, y subiendo desde este extremo hasta los que en la Iglesia ocupan el mayor grado de perfección en todo género de estados».

Así es: su celo fundado en la sola caridad, no atendía sino a lo que pedía el bien del prójimo; y por ello así daba instrucciones a Obispos, como enseñaba el Pater a los mancebicos callejeros; así predicaba en las catedrales, como en las plazuelas del Albaicín; lo mismo alumbraba los caminos de las almas que se perdían en las alturas místicas, Santa Teresa, la Santa Condesa, etc., como tendía su mano a los que forcejeaban por desasirse del cieno.

En este Congreso donde el clero español se junta para la regeneración moral y religiosa de España, para trazar medios y cobrar bríos en lo que es la quintaesencia de su ministerio, no puede faltar el nombre del que es luz, norte, guía, prez y gloria del clero secular español; y menos celebrándose en Granada, la ciudad que él santifi-

(1) Memoria presentada en el reciente Congreso Catequístico de Granada.

có con sus trabajos, la que presenció las dos conquistas más nobles de su celo, que brillan en los anales de la Iglesia con las aureolas de San Juan de Dios y San Francisco de Borja.

El fin que nos reúne obliga a examinar muy parcialmente tan egregia figura; presentaré un ramo solo de aquel árbol prodigioso que cubrió a la España inabarcable del siglo XVI; ramo cargado de frutos, que eran a la vez semilla enterrada por su mano diligente en tierra buena, que da ciento por uno.

Fácil es la tarea; con entresacar algunas frases de sus historiadores; con espigar un poco en sus escritos, tendremos harta materia para representarnos al Padre Maestro Avila, ejemplar de los catequistas españoles.

La primera manifestación de su celo es la que lo llevó a Sevilla en el verano de 1527. Terminada su formación teológica, y recibidas las sagradas órdenes, «deseando este Padre, nos dice el Maestro Fray Luis de Granada, emplear sus fuerzas y letras en servicio de Nuestro Señor y edificación de las almas, parecióle escoger para esto el lugar donde hubiese más trabajo y más necesidad y menos honra y aplauso del mundo, y así le pareció que debía navegar a las Indias» (Vida del Maestro Juan de Avila, parte III, cap. 1). Ahora bien, la evangelización en Indias era por entonces esencialmente catequística; porque las incipientes ciudades que la espada de los conquistadores iba sembrando por aquellas tierras infinitas no eran el campo que su celo buscaba como de más trabajo y más necesidad y menos honra y aplauso, sino las aldeas de los naturales, o las selvas aun no roturadas por la cruz; con los indios sobraban los sermones conceptuosos y de aplauso; había que fundar la fe por la enseñanza machacona, monótona, en los indiecitos y en los adultos, que eran y son niños grandes.

Quiso la ventura de España que le estorbara el viaje otro gran varón y gran amador de los niños, y por lo mismo gran Catequista, el Venerable Padre Hernando de Contreras, otra gloria harto olvidada de nuestro clero secular; el que a la sombra de la Loca del Sacramento y madre de los Pobres, D.ª Teresa Enríquez, abrió el Colegio de la Piedra en Torrijos, donde recoger muchachos y enseñarlos cristiandad; lo renovó en Sevilla, y pasó nueve veces a Africa, recorriendo baños de cautivos, rescatando niños y adoctrinando a todos. Los dos vivían en una casilla de la colación de Santa María,

tan parcamente sustentados que jamás comían cosa pasada por el fuego, sino de lo que vendían por la calle, frutas y algo de leche.

Allí comenzó su apostolado en los púlpitos de más lustre y con el fruto que todos sabemos; pero si en la Colegiata del Salvador y en la Catedral y en el patio de los naranjos apacentaba a lo más granado de Sevilla en letras y dignidad, su celo humilde lo empujaba a más bajos auditorios. «Predicaba también, escribe Fray Luis, en los hospitales y seguíale mucha gente; comenzó también a dar orden en las escuelas de los niños, y a predicar la doctrina por las plazas; y en este oficio perseveró en Sevilla por algún tiempo» (Ibidem); o sea mientras allí estuvo, porque el ejercicio lo llevó adonde quiera que iba.

Grande debió ser el pasmo y la edificación de Sevilla, Granada, Baeza, Córdoba, Zafra, Montilla y demás ciudades por donde anduvo, ver aquel gravísimo Padre Avila, lumbrera de España, oráculo de Obispos y magnates, guía y consejero de santidad, dirigir con la caña en la mano las filas de muchachos, cantar con ellos la doctrina, pararse a enseñarles coplas devotas y llevarlos después a la iglesia para hacerles una fervorosa plática; ni sus canas ni su autoridad para mayores empeños desmerecían; como no desmerecían las altísimas doctrinas de Cristo, porque acaso en la misma ladera del monte donde promulgó el más alto código de perfección, sus manos divinas se entretuviesen en acariciar la cabellera, ni muy rizada ni muy limpia, de los rapaces. Porque si los que se le arrimaban hubieran sido hijos de archisinagogos y régulos, los apóstoles no fueran tan celosos en apartarlos del maestro.

«Solía decir el Santo varón que, ganados los corazones de los niños en la tierna edad, se ganaban las repúblicas, que por ellos venían después a ser gobernadas, y depender de ellos el estado del pueblo, y que comenzando bien, comúnmente perseveraban, y así cuidó siempre que hubiese maestros que acudiesen a este ministerio y encaminasen la juventud con santa y verdadera doctrina». (Muñoz, parte III, cap. 8.)

Para dar asiento estable a esta enseñanza procuró donde pudo fundar colegios, en Córdoba, Granada y Baeza, porque hubiera copia de teólogos, y a esto se encaminaba su primera fundación del Colegio de Córdoba; pero la teología queríala para que de los maestros rebosase al pueblo, a los ignorantes; y tanto, que en su Univer-

sidad de Baeza «aquellos santos doctores y maestros de las Escuelas, que bebieron el espíritu del Venerable Maestro Avila, salían muy de ordinario a estas misiones (a los pueblos necesitados de doctrina cristiana); y no admitían a persona al grado de doctor o maestro sin que hubiese algún tiempo andado en ellas». (Muñoz, Elogio y vidas de algunos discípulos del Venerable Maestro Juan de Avila, cap. 17).

La gran autoridad que el Padre Avila gozaba con prelados, clérigos y señores le servía para fomentar este ministerio de educar a los niños, devotísimo como era, «de que la primera edad, antes que resucitase la malicia, fuesen los niños instruídos en Doctrina cristiana, y buenas costumbres». (Granada, parte III, cap. 3). En los estados de Priego y de Feria puede decirse que en estas cosas gobernaba él; tal era el respeto con que lo miraban aquellos señores. Y en otros sitios lo procuraba por sus cartas; véanse dos ejemplos. Una, encaminada a un asistente de Sevilla; es un tratado de gobierno, que debieran leer y meditar cuantos tienen en su mano la autoridad y en su conciencia la responsabilidad:

«Una cosa he deseado; no se si, por ser esa ciudad tan grande, se podría hacer; mas no se pierde nada en decirlo. Muchos mancebicos de diez y más años se quedan ordinariamente sin oír Misa los domingos y fiestas, y se están jugando o haciendo otros peores recaudos; y como tengan edad para ser obligados al precepto de la Iglesia, que manda oír Misa, es cosa de lástima verse cometer tantos pecados mortales, y públicamente. Y de allí quedan con indevoción de oír Misa cuando grandes, y dispuestos para hacer otros muchos pecados. Decir a sus padres que los lleven a misa es por demás; y ya que lo quieran hacer, hay mal aparejo en las iglesias, porque están llenas de gente de más edad, y serles molesta la inquietud que tienen los muchachos cuando están juntos. Sería cosa conveniente que se deputasen para esta gentecilla iglesias u hospitales donde no fuese otra gente, donde los domigos y fiestas los llevasen los maestros de las escuelas a oír misa de algún sacerdote diputado para ello, el cual les hiciese una plática de buenas costumbres con algún buen ejemplo y cómo se ha de oír Misa y lo que se ha de rezar.

«Y para esto era menester que anduviesen alguaciles por las calles cogiendo los muchachos para llevarlos al lugar de la Misa, y encomendar a los padres de los hijos que aprendan en la escuela que los enviasen a la dicha escuela para cumplir el Mandamiento de

Dios, pues los envían el día de entre semana para que sepan leer y escribir.

»Grande ayuda sería para esto la ayuda y favor del Prelado. Procúrese de cobrar, y quien advirtiere lo mucho que va en la buena crianza de la primera edad, lo cual aun conoció Aristóteles sin lumbre de fe, cualquier trabajo tendrá por pequeño por salir bien con esta empresa: y lo mismo se entiende de la casa de la doctrina de los niños perdidos que se recogen; y aunque esta materia era más larga, lo refiero al celo y prudencia de vuestra señoría.»

La otra carta a D. Pedro Guerrero, el ilustre Arzobispo de Granada es más sustanciosa, porque enseña hasta el arte de hacer la doctrina:

»Porque la Cuaresma es tiempo muy conveniente para comenzar en buenas costumbres sin tanta novedad como en otros tiempos, traigo a la memoria a V. S. lo que toca a la buena institución de la edad pueril, que tan perdida está: conviene que, pues los que andan a la escuela y otros tienen edad para oír Misa, la oigan domingos y fiestas; y será el modo que señalaren algunas iglesias donde vaya poca gente, y hospitales adonde los maestros de las escuelas lleven a oír Misa los domingos y fiestas; y para que los maestros quieran hacerlo, débeseles rogar y encargar, y para que los niños quieran ir, también se les debe rogar; y para que los padres los quieran enviar, débeseles predicar la obligación que tienen los niños de oír Misa; y como los padres no los lleven consigo, ni tienen aparejo por la mucha gente que hay en las iglesias, y que deben agradecer y aceptar este medio que se les da; unos se excusan con que han menester los domingos sus niños; pues como los envían entre semana, los podían enviar la fiesta, siendo a hora cierta y que menos falta les hagan. Se podía hacer que vayan a su escuela, y el maestro los lleve a oír Misa, e idos a Misa, dígaseles devotamente y antes o después digan ellos la doctrina, y decláreseles algún mandamiento o artículo con algún ejemplo, que es lo que más les mueve; y decláreseles el gran bien que recibieron en el santo Bautismo, y que si lo han perdido es el remedio la confesión, y decláreseles cómo la han de hacer, y cuán grave pecado sea callar algo por vergüenza, con sus ejemplos; y así se podrán ir.

»Allende de esto conviene que vaya cada día un sacerdote, que tenga don para ello, a las escuelas; y dicha la doctrina les declare

algo de ella, como se hizo en la Misa, y los amoneste a la confesión, y les enseñe cómo la han de hacer pensada y verdadera; y los maestros de ellos tendrán cuidado de castigarlos si juran y mienten, y de otras cosas semejantes; y si parece que está cumplido con los niños de la doctrina, para los otros conviene que se publique cuán mal orden de república es que mientras la Misa los domingos y fiestas estén jugando muchos de ellos por las calles, y que muchos de ellos por la edad tienen obligación para oír Misa; y convenía que se encargase a algún hombre devoto que anduviese por las calles a los llevar a la iglesia donde los otros niños oyen Misa: los alguaciles también por su parte; y para esto era menester comunicarlo con el Corregidor.

»Y así en la Cuaresma se tañe a la doctrina después de Completas, para que vayan a ella los niños, y las niñas aparte, y allí se les diga y se les predique, especialmente de la vergüenza de la confesión, y que es cosa que más toca a mujeres, y a unos y a otros se les dé doctrina como pasen aquella edad con limpieza, y con alcanzar buenas costumbres para adelante; porque decirles la doctrina es para que la tomen de corazón, que es bueno.

»En lo que más va, que se nombren confesores para unos y otros niños, muy escogidos, con celo de ánimas y con prudencia, para que no hagan como de burla las confesiones, sino muy de propósito y despacio: pues según Gersón dice, «pocos niños hallo que estuviesen bien confesados». Requiérese mucha prudencia para saber sacar los pecados sin enseñarse lo que no saben: y aprovéchales leerles los tratados de Gersón, que hablan en esto; y mucho más si saben orar y llorar por las ánimas, que por tan poco precio se venden al demonio, habiendo sido compradas por Cristo a precio de su preciosísima Sangre. Esto les ha de enseñar V. S. a los confesores, para que estimen estas almas, y el aprovecharlas en esta edad en lo que es razón: y los maestros de escuelas tendrán cargo de decirles. «Vos y vos, aparejaos para confesaros tal día». Lo mismo se ha de enseñar a los maestros de niños y de gramáticos; y de unos y de otros se ha de hacer V. S. muy amigo, y hablarles algunas veces: y los confesores estén aparejados para luego confesar los niños; y no se han de ocupar en otras confesiones; y díganles la doctrina, y cuando han de confesarse: si pareciere que las fiestas en las tardes se lleven a los niños de las escuelas al campo, y cuando vengan digan la doctrina, y les

prediquen un poco y será muy bien, aunque sea a costa de darles alguna frutilla.»

Nótese la importancia que da al catecismo: quiere que haya clérigos exclusivamente dedicados a recorrer las escuelas y enseñarlo. Lo mismo inculca en otra carta al propio Prelado. Por entonces la diócesis de Granada en este achaque era de las que más empeño requerían, por las parroquias moriscas de la Alpujarra, mahometanas en el alma, y mal provistas de clero: como que la ilustre Señora de quien arriba hice mención, D.ª Teresa Enríquez, fundó en la su taha de Marchena un convento de Augustinos con la cláusula de que los religiosos de él fueran «personas de buena vida y ejemplo, tengan cargo de rogar a Dios por las ánimas del Comendador, mi señor y mía... y especialmente trabajen en doctrinar e instruir a los nuevamente convertidos de aquella mi tierrra, porque para este fin principalmente fundé el dicho monasterio» (cláusula 34 del testamento): y a los párrocos de la taha aumentó la renta «porque se hallasen personas más idóneas y suficientes para el servicio de las dichas iglesiar y para la doctrina de los nuevamente convertidos».

Pues como el Arzobispo D. Pedro Guerrero avisase al Padre Maestro Avila el socorro que se le ofrecía para esta necesidad de su diócesis, el Beato le contesta:

«Pláceme que a V. S. le ofrezcan muchos religiosos para la obra de doctrinar a los pueblos; mas mucho temo que son pocos los que para este ministerio son aptos, porque la experiencia nos enseña que son menester hombres de mucha virtud, porque los peligros son mayores, y que tengan celo y humildad para andar por las calles con los niños, y por las plazas, y otras cosas de este modo de vivir, que hay pocos que las tengan, y los que las tienen no han de estar ocupados en otros ministerios.» (Obras del P. Avila, edición del Sr. Fernández Montaña, II, 500.)

* * *

Porque son pocos los aptos para este ministerio por ser menester hombres de mucha virtud, celo y humildad, el Bto. Avila quiso formarlos de su mano: y a fe que los sacó como él los quería; da consuelo y envidia leer el *Elogio* que de sus discípulos escribió el Lic. Muñoz: teólogos y humanistas, muchos para Colegios, confesores admirables para almas místicas, como el P. Villarás; ermitaños émulos de la Tebaida, como los PP. Diego Vidal y Mateo de la Fuen-

te; predicadores de fervor y entereza apostólica, como el P. Diego Pérez, ejemplares de sacerdotes dignos de tal nombre, prez del clero secular español. Cuando el Maestro Avila conoció la Compañía de Jesús desistió de sus propósitos porque veía en la obra de San Ignacio realizados sus proyectos.

Pero vengamos a lo que nos interesa: uno de los ministerios por el Maestro más encarecidos y por los discípulos más ejercitados, fué la enseñanza del catecismo; copiaré sólo algunos testimonios de Muñoz:

El P. Villarás: Dejóle el Maestro Avila como sucesor suyo en la Dirección de la Universidad de Baeza: «Vivía pobremente en su aposento de las escuelas; y hombre doctísimo, ejercitaba por su persona *los órdenes que dejó el Vble. Maestro Avila*: acudía al hospital los sábados a servir los pobres y componerlos las camas; hacía pláticas a los estudiantes; salía por las calles desde la Universidad, cantando la doctrina; predicaba en las plazas...» (Montaña II, 364.)

El P. Hernán Núñez: «Por orden del V. Maestro Avila estuvo algunos años en Almodóvar del Campo...; allí predicaba y confesaba y enseñaba a los niños la doctrina.» (Ibid., 366.)

Lic. Pedro Rodríguez: «Cupo gran parte del espíritu del V. Maestro Avila al Lic. Pedro Rodríguez su discípulo... Fué varón ejemplar y verdaderamente apostólico; gastó su larga vida predicando por las montañas de Castilla, enseñando la doctrina, administrando sacramentos. Obra verdaderamente heroica.» (Ibid., 369.)

Lic. Marcos López: «Enseñaba la doctrina cristiana, *ejercicio común a todos los discípulos del V. Maestro Avila.*» (Ibid.)

Lic. Pedro Fernández de Herrera: «Fué tan grande el espíritu de este virtuoso sacerdote que de ordinario las temporadas de la pesca de los atunes iba a las jábegas a confesar y enseñar la doctrina a mucha gente perdida, que allí se recoge, en que hizo notable provecho a muchos, y a Dios grandes servicios.» (Ibid., 372.)

Así podríamos seguir con el Padre Esteban Centenares, que recorría los cortijos de Sierra Morena, enseñando el catecismo a los mozos de labranza y zagales, tan desamparados como no pudiéramos imaginar en aquellos siglos de fe; hoy sí lo vemos, más que en las serranías, en las barriadas de las grandes ciudades: «Halló algunos muchachos y niños de nueve y más años sin bautizar y uno de veinticinco con la rusticidad, ignorancia y poca doctrina que pudiera en el

Japón»; con el P. Diego Pérez, que en Baeza, para estorbar un escándalo sacó sus estudiantes diciendo la doctrina; con el P. Juan del Aguila, que entrado en la Compañía y habiendo sido Rector en Valladolid y Medina del Campo, entabló en la Corte el ejercicio del Catecismo, «y por ventura en este ministerio fué de los más eminentes que tuvo su Religión..., y en esto empló muchos años con edificación grande de la corte; y el Rey Don Felipe deseó oírle»; con el P. Diego de Guzmán, hijo del Conde de Bailén, a cuyas instancias debemos la vida del Beato escrita por Granada (tan agradecido estaba del llamamiento a la Compañía por medio del P. Avila); el cual, «antes que entrase en la Compañía (cuando lo guiaba solamente el espíritu del Maestro), se juntó con un Padre muy virtuoso y docto, y ambos andaban juntos por diversos lugares, sin algún aparato de criados, aprovechando a la salud de las almas en todo lo que podían, repartiendo entre sí los oficios; porque el que era teólogo, predicaba con grande fervor y espíritu; mas el otro tomaba a cargo el enseñar la doctrina a los niños... Ambos entraron en la Compañía de Jesús... El uno... está ya gozando del denario diurno... Mas el otro Padre hoy día vive, y, según entiendo, persevera en el mismo oficio de enseñar la doctrina a los niños» (Granada, p. III, cap. 8).

Vese bien claro lo ardiente del celo que el Apóstol de Andalucía prendió en sus discípulos para este ministerio, humilde y pesado como ninguno y como ninguno también provechoso. Las pláticas de puertas adentro los enfervorizaban y para adiestrarlos en las ocasiones los sacaba consigo a practicarlo; principalmente antes que los achaques de sus últimos tiempos se lo estorbasen. De su humildad y celo «fué efecto que siendo hombre tan grave, de tanto nombre y letras, ponerse por su persona a enseñar la doctrina cristiana a los niños de la escuela en las calles y plazas, hasta enseñarles coplas y cantares santos. Fué este empleo continuo de este apostólico varón; de tanta importancia juzgó esta enseñanza; esto hizo en todas las ciudades en que predicó; en la misma ejercitó a sus discípulos, hombres muchos de aventajadas letras y talentos en púlpito y cátedra». (Muñoz, ib.) Lo confirma Granada; habla de la estancia del Beato en Zafra: «aquí procuró que se enseñase la doctrina a los niños; porque en todos los lugares que podía ordenó esto, y así lo encomendaba a sus discípulos cuando los enviaba a algunos lugares a predicar y confesar» (Parte III, cap. 4).

Nadie supondrá que nos hayan quedado las explicaciones catequísticas del P. Avila; ni ahora, cuando nos come el ansia de publicar, se imprimen tales trabajos de ordinario. Pero bien podemos rastrear cuáles serían por el estilo y forma de sus sermones y tratados. Siempre fué su gusto, porque es el gusto de quien *va al grano*, el hablar llano, que le entendían todos; no vieron sus ojos la predicación con exceso «aseada y culta, sin vigor y sin espíritu, de la que decía el P. Gaspar Sánchez de la Compañía de Jesús, ilustre intérprete de la Sagrada Escritura, varón de gran santidad, que era la mayor persecución que padecía la Iglesia de Dios»; y ojalá nuestros días anduvieran del todo libres de ella. Estos sermones que se componen con miras al aplauso y al interés, los aborrecía de muerte, como traiciones al Rey celestial, en cuyo nombre habla el predicador. Algo de eso, muy poco, notó en los comienzos del P. Granada, y rogado de manifestar su sentir lo hizo con una sentencia que cortó las lozanías del predicador: *Sermón en que no se predica a Cristo Crucificado y a San Pablo, y se trae su doctrina, no me satisface mucho.*

De ahí que sin encarecimiento podamos buscar en las obras del Bto. Juan de Avila modelos de catequesis, para adultos, siempre que trata de explicar más que de mover. En el *Audi, Filia*, por ejemplo, desde el capítulo 30 hasta el 50, expone las excelencias de la fe, los motivos de credibilidad.

En los tratados sobre el Santísimo Sacramento hay párrafos admirables de este género: v. gr., en el tercero:

«¿Por qué tan escondido?; pues qué, ¿quisiérades vos verlo? Si la Reina Esther no pudo sufrir la majestad del Rey Asuero, ¿cómo podrá una hormiga sufrir el resplandor de Cristo glorioso? ¿Cómo podrá sufrir una claridad que en su comparación el sol es tiniebla? No hay ojos mortales que le puedan ver; o te has de quedar sin El, o tomarlo así escondido; o has de decir que te quieres quedar sin El, o tomarlo así tan gran Cuerpo en tan pequeño espacio. Sí, en la menor partícula está tan entero como allá en su reino. ¿No preguntó Cristo a un demonio, cómo te llamas? Díjole: Legio. Una legión de demonios, ¿cómo cabían en un cuerpo tan chiquito? No ocupan lugar. Así el Cuerpo sacratísimo no tiene dimensiones cuantitativas en orden a lugar. ¿Cómo tú podrías tener en tu manga un millón de ángeles? ¿Cómo se puede hacer del pan, Carne, y del vino, Sangre? ¿Cómo?

Pues vos no lo entendéis, ¿no se puede hacer? ¿No hay cosas por ahí que hace un oficial, que otro en su mismo arte no las entiende, y queréis vos entender el artificio y sabiduría de Dios? ¿Si vos viérades una bellota, y os dijeran que se hace de allí una grande encina, si no lo supiérades, creyéradeslo? ¿Cómo de un grano de trigo nace hierba verde, y ni el grano es verde, ni la tierra, ni el agua? ¿Pues cómo se hace aquella verdura? ¿Y cómo se ha vino de las cepas do salen las uvas, pues en la tierra no está? Pues el agua que llueve no es vino. ¿Pues cómo se convierte en vino? ¿Cómo de una cosa se hace otra? No hay otra ventaja o diferencia, sino que en el altar se hace presto y en el campo más despacio. ¿Es mucho que se haga esto? ¿Cómo salió Jesucristo del vientre de su Madre, quedando la Virgen entera? ¿Cómo salió del sepulcro?

¿Pensáis que las cosas de Dios son tan bajas, que las habéis de entender? Si ellas fueran tales que vos las entendiérades, ya no fuera Dios grande. Dice San Gregorio: quiere hacer lo que tú no entiendes, para que te humilles y sujetes tu entendimiento a la fe y merezcas. ¿Pues cómo puede estar en tantos lugares? Cuando yo hablo, ¿cuántas voces son las que hablo, una o muchas? Una, porque claro está que no tengo más que una voz; ésta una, ¿no es en las orejas de muchos y de cuantos aquí estáis? ¿Cómo es esto? Pues si en la voz se hace, ¿cómo no se podrá hacer acá? ¿Cómo puede ser que partiéndolo se quede entero en cuantas partes se parte la Hostia? Partid vos un espejo y miraros en él; cuando estaba entero hacía un rostro, y partido hace tantos cuantos pedazos hay; así acá. ¿Qué locura es ésta? ¿No querer creer lo que no alcanza la razón? Pues que eres hombre de razón y tan amigo de regirte por ella, pasemos por esa ley, pues que no quieres creer cosa sin razón ni hacerla. Ningún hombre coma ni beba, si no supiere cómo se crió el pan y el vino que ha de comer y beber. ¿Queréis saber cómo se hace y no queréis creer? Pues quedaos sin comer; pues no sabéis cómo se cría el pan y el agua y el vino en la viña. Y pues no te paras a preguntar cómo se hace, y alguna vez os traen guisado de la cocina, cosa que no sabéis cómo se guisó, y calláis y coméis; haced así acá, callad y comed. ¿Para qué tan escondido? Para que tuviese lugar la fe verdadera. Dijo Cristo Nuestro Señor (Joann., VI): «Mi Carne es verdadero manjar, y mi Sangre verdadera bebida». Así es que vuestra carne es manjar, porque el pan confirma el corazón del hombre (Psalm. XXII).

Super aquam refectionis educabit me, et animam meam convertit. Poned aquello por vuestra vida en vuestro repostero. Estoy yo bien en gran manera con aquel verso: Púsome Dios Nuestro Señor sobre el agua de la refección, de recreación, de refresco, agua de refrigerio: *Animam meam convertit.* El hebreo dice: *Animam meam restituit.* Que ese bocado divino vuelve el ánima a su lugar, esto es, volvióme el ánima.»

A montones se pudieran sacar otros ejemplos.

¿Pues y la forma? Siempre casera, no baja; con frecuencia dialogada: «No creo que me entendéis las viejecitas. ¿No habéis entendido? Pues escuchad: habrá alguna que diga: Bien sé yo...»

«Oh Padre, que no veo nada de eso, ni veo si hay ángeles o si no: no veo nada.—No te espantes, hermano, por más encubierto que lo veas...»

«Véis un muchacho bien dispuesto, bien criado, virtuoso. Decís: Así era su padre. El padre sacan por el hijo. Han de ser tales los cristianos que viendo un infiel cómo perdonan las injurias, cómo viven castamente..., dijese: Así dicen que era Jesucristo.» (Tratado II).

Bien se compendia el Ministerio apostólico del Padre Avila en el Breve de Beatificación: si «unas veces con eruditos comentarios de la Sagrada Escritura ilustraba la cátedra del Espíritu Santo, otras enseñaba el catecismo con sencillas frases a los niños y aldeanos...»

Con razón, pues, podemos presentarlo como ejemplar del clero español, del secular principalmente, ya que a él perteneció. Sigámosle todos, y brotarán apóstoles que renueven los gloriosos días para la fe y para la patria que prepararon los trabajos y celo del que Dios nos dió por guía y maestro.

C. Bayle.

Nota.—Enviada ya esta Memoria al Congreso de Granada, vemos en el *Boletín Oficial Eclesiástico* del Obispado de Badajoz (2 de junio) un sentido llamamiento que hace el celoso Prelado de esa diócesis, sobre la *Reparación de un olvido vergonzoso*. Es el tal olvido el en que tenemos al Bto. Maestro Avila, o, mejor dicho, sus venerandas reliquias. Da pena y vergüenza leer los datos que trae: del sepulcro, guardado como singular tesoro por los Padres de la Compañía, mientras fué suya la iglesia, adornado con jaspes en el siglo XVII, por el canónigo sevillano Mateo Vázquez de Leza, escribe el señor Obispo:

«Cuando en 1894 la Santa Sede, con gran júbilo del clero español, beatificó al Padre Avila, se arregló un poco aquello; tan poco, que

parece como si sólo provisionalmente se hubiera hecho, en espera de cosa más digna. Delante del sepulcro antiguo se colocaron unas pobres tablas, unos candeleros como de iglesia de aldea, unas arandelas de lata, y encima, un busto de barro cocido: eso es el altar. ¡Nada más!

»Si de la iglesia pasamos a la casa del Beato, pequeña, humilde, con su patinillo emparrado y su pozo de brocal gastado, la pena crece. El aposentillo estrecho y pobre, con el piso de barro, la alacena y la ventanilla, está como en el siglo XVI. Debiera ser un relicario... y es un dormitorio.

»La adjunta capilla de Nuestra Señora de la Paz, donde el Beato decía endiosado la santa misa, donde San Francisco de Borja entraba de rodillas por veneración al Padre Maestro Avila, está cerrada al culto, con el descuido consiguiente: sólo una vez al año se abre, para la Novena y fiesta de Nuestra Señora...»

El Sr. Obispo propone a su clero el ejemplo de los párrocos franceses, que han dado 400 000 francos para una espléndida urna al Santo Cura de Ars; y expone el proyecto de construir un sepulcro digno al Beato Padre Avila, por suscripción de una peseta entre el clero secular español, al que sin duda ayudará el clero regular.

La idea es de justicia: ese *sepulcro digno* lo reclama la dignidad misma del clero español, que tanta devoción tiene al que es su gloria, su modelo y su patrón; si hasta ahora no se ha remediado el *olvido vergonzoso* es porque no se conocía.

Estudios Eclesiásticos aplaude entusiasmado el proyecto, y bendice a Dios, que por medio del Ilmo. Obispo de Badajoz da el primer paso para la glorificación de aquel siervo suyo, bueno y fiel como el que más.

Estamos seguros que el clero español, generoso en medio de su pobreza, acogerá con júbilo la propuesta, y cuando muestre el sepulcro a los extranjeros, podrá decir santamente ufano:

¡Ved cómo sabemos honrar a *nuestro* santo; ved cómo sabemos estimar el don inapreciable que Dios nos otorgó en la persona del Beato Maestro Juan de Avila!

La ubicación en el Doctor Eximio.

NOTAS A UNAS NOTAS

1. Hemos leído en el *Gregorianum* (1) unas notas del P. I. Chianale sobre la acción a distancia. El fin principal, que se propone, es investigar con qué clase de argumentos se ha probar la inmensidad de Dios, y concluye que únicamente se puede probar por la repugnancia de la acción a distancia, con tal que esta repugnancia no se trate de demostrar *a posteriori* y por inducción, sino *a priori*.

Antes de llegar a su conclusión, expone Chianale y acepta la teoría tomista acerca de la ubicación de los cuerpos y de los espíritus creados, y rechaza la teoría suarista sobre el mismo asunto. Está en su derecho, si cree que le favorecen las razones. Busquélas con afán, y sólo hallé afirmaciones categóricas de que la teoría suarista confunde el orden espiritual con el corporal, niega la distinción entre espíritus y cuerpos, está desprovista de pruebas, es una decepción de la imaginación. Si una teoría es expuesta solamente por los que la combaten, y si la refutación de ella se salpica con tales salsas, es cierto que será arrinconada y aborrecida, aunque no haya razones para ello. Conviene, pues, que la expongan también sus favorecedores.

2. No pretendo decir cosas nuevas, sino repetir las viejas. Porque así como Chianale en este asunto tampoco dice cosas nuevas, y sin embargo las escribe, porque piensa que las cosas no se aprenden sino a fuerza de repeticiones, de la misma manera yo me creí facultado para escribir cosas viejas que, por no repetirse lo debido, están tal vez olvidadas o empolvadas con algunos polvos de confusión.

Para vindicar la doctrina del Doctor Eximio, podría ir siguiendo paso a paso las notas de Chianale; pero esto se reduciría meramente

(1) 1926, p. 44 ss.

a destruír, lo cual es menos fructuoso. Más fructuoso me pareció exponer concisamente por mi cuenta la doctrina de Suárez (1), y responder, cuando fuere oportuno, a los reparos de Chianale. Hoy hablaré solamente de la ubicación de los cuerpos y de los espíritus creados, y otro día trataré, si se ofreciere la ocasión, de la omnipresencia e inmensidad de Dios.

§ 1.—Ubicación de los cuerpos

Daremos primero la noción de lugar extrínseco, y después demostraremos que, además del lugar extrínseco, se ha de admitir en los cuerpos una ubicación intrínseca y modal.

Lugar extrínseco.

3. *Aserto 1.—Estar un cuerpo en otro como en su lugar extrínseco, físico e inmediato, es estar el primero circunscrito y rodeado por la última superficie del segundo, de manera que esté en éste como contenido en continente.* La noción se colige de los datos que nos suministran los sentidos. Vemos que el pez está contenido en el agua y rodeado de ella por todos lados; sabemos que los hombres, aves, árboles, están contenidos en el aire y circundados de él por todas partes, y a esta manera de estar un cuerpo en otro le hemos llamado estar un cuerpo en otro como en su lugar extrínseco, físico, inmediato.

De esta noción se colige que, para estar un cuerpo en otro como en su lugar, no basta la mera coexistencia de los dos cuerpos. Si tenemos aquí un pez, y a un metro de distancia se halla una vasija con agua, ambos cuerpos coexisten, y, sin embargo, el pez no está en aquella porción de agua como en su lugar; es además necesario que el pez esté indistante de aquella porción de agua y que sea tocado y rodeado por ella.

Pero tampoco basta la indistancia. Si dos bolas de billar se tocan en un punto, están indistantes, y, sin embargo, ninguna está en la otra como en su lugar; si esas mismas bolas se compenetran milagrosamente, están indistantes con más perfección que antes, y, sin em-

(1) Suárez, *Metaph.*, d. 51; *De Angelis*, l. 4.

bargo, ninguna se dice estar en la otra como en su lugar. La razón es porque no basta una indistancia o contigüidad cualquiera, sino que se necesita además tal indistancia y contigüidad, que un cuerpo esté rodeado y circunscrito por otro, de manera que tenga con éste relación de contenido a continente.

Confesamos, pues, que para que un cuerpo esté en otro como en su lugar extrínseco, físico, inmediato, se necesita la coexistencia de dos cuerpos, la indistancia, el contacto de los dos, la circunscripción del uno por el otro, y estar el uno en otro como contenido en continente (1). Si falta todo cuerpo continente, el cuerpo no estará en ningún lugar extrínseco (2).

Podría ulteriormente investigarse cómo se define, no ya estar en lugar, sino el mismo lugar extrínseco. Pero esto no conduce a nuestro intento, y por eso lo omitimos.

Lugar intrínseco.

Además del lugar extrínseco, que todos admiten, hay en los cuerpos un lugar intrínseco o ubicación intrínseca por la cual se constituye el cuerpo aquí o allí, y es una entidad real, intrínseca a la substancia corporal y modalmente distinta de ella (3). Como conocemos la calidad e ingenio de nuestros adversarios, será necesario proceder lentamente y probar de antemano ciertos asertos que son el fundamento de nuestra conclusión.

4. *Aserto II.—El estar un cuerpo aquí o allí es una cosa real, independiente de toda operación o ficción de la mente.* Así un hombre está en Berlín y no en Madrid, y después está en Madrid y no en Berlín. Sobre esto no puede haber discusión.

5. *Aserto III.—Estar aquí o allí es una cosa real y positiva*, y no una mera carencia o privación. Si un hombre estaba antes en Berlín y ahora en Madrid, ha adquirido una ubicación nueva que antes no tenía. Ahora bien; o esta ubicación nueva es algo positivo, y entonces se concede el aserto, o es una carencia o privación, y esto es un absurdo. Porque si es una carencia o privación, no puede ser carencia

---

(1) Suárez, *Metaph.*, d. 51, s. 2, nn. 4-5.
(2) L. c., nn. 5-8.
(3) L. c., s. 1.

o privación sino de otra ubicación, de estar, por ejemplo, allí o en otra parte diversa de aquí. Ahora pregunto: estar allí o en otra parte, ¿es también carencia o privación, o es cosa positiva? Si es cosa positiva, luego también el estar aquí es cosa positiva, puesto que estar aquí es del mismo género y especie que estar allí o en otra parte; si estar allí o en otra parte es una carencia o privación, luego el estar aquí es cosa positiva, porque la carencia de una negación es una forma positiva, así como el carecer de una ceguera es tener vista y el carecer de tinieblas es haber luz. Consta, pues, que el estar aquí o allí es una cosa positiva. Podrá discutirse en qué sujeto exista, o a qué categoría del ser pertenezca, pero no cabe duda de que es una realidad positiva.

6. *Aserto IV.—Esta ubicación es cosa distinta del lugar extrínseco*, o sea del cuerpo que rodea y toca inmediatamente al cuerpo que se dice estar aquí o allí. Si el estar aquí o allí fuese cosa idéntica con el lugar extrínseco, físico, inmediato, mudado éste, se mudaría la ubicación, y no mudado él, no se mudaría la ubicación. Mas esto es falso. Si un cuerpo está aquí, no deja de estar aquí, aunque se mude todo el aire que le rodea y venga a estar rodeado por otro aire, o por el agua o por cualquiera otro cuerpo. Y, por el contrario, si guardamos un cadáver en un ataúd, herméticamente cerrado, y lo trasladamos de Madrid a Granada, el cadáver estará primero aquí y después allí, y sin embargo, en ambos sitios le rodea la misma capa de aire encerrado en el ataúd; el lugar extrínseco, físico, inmediato, es el mismo, y sin embargo, la ubicación es distinta.

Dirá tal vez alguno que lugar extrínseco es la última superficie continente, inmóvil y fija, con relación a puntos determinados del espacio imaginario; y como esta superficie es distinta cuando el cadáver está en Madrid y cuando está en Granada, se sigue que el lugar extrínseco ha cambiado también cuando el cadáver estaba en Madrid y en Granada. Queda, pues, destruído nuestro argumento.

Respondo que el lugar extrínseco de que se habla en la dificultad, no es el lugar físico de que nosotros hablamos, sino el lugar matemático. El lugar físico extrínseco siempre dice relación real de coexistencia, indistancia y circunscripción, con respecto a otro cuerpo; mas esa superficie inmóvil y fija, que siempre queda la misma a pesar de que cambien los cuerpos circundantes, y que siempre dista

igualmente de puntos fijos, es un ente de razón y ficticio, y por consiguiente, no puede tener relaciones reales con el cuerpo contenido, ni puede ser el lugar físico de que hablamos. Queda, pues, en pie nuestro aserto, de que estar aquí o allí, o sea la ubicación, es cosa distinta del lugar extrínseco, físico e inmediato.

7. *Aserto V.—La ubicación de un cuerpo es independiente de todo otro cuerpo que lo rodee o circunscriba.*—En la proposición anterior vimos que la ubicación de un cuerpo se distinguía del lugar extrínseco, aunque suponíamos que siempre había algún lugar extrínseco, ya éste, ya aquél. Ahora decimos que el estar aquí o allí puede subsistir sin ningún cuerpo que rodee ni toque al que se dice estar aquí o allí. Las casas de Madrid quedarían en Madrid, en el mismo sitio donde están, y las casas de Berlín en Berlín, aunque Dios aniquilase todo el aire y cualquier otro cuerpo que las rodea. Yo estaría aquí en este aposento, aunque Dios hiciese en él el vacío perfecto: si alguien me buscase, podría dar conmigo, y dado caso que diese conmigo, me encontraría aquí, y no podría decir que no me hallaba en ninguna parte. Dos bolitas de marfil, colocadas fuera del mundo y separadas entre sí, distarían realmente; luego estarían en alguna parte, la una aquí y la otra allí: pues lo que no está en ninguna parte, no puede tener relaciones reales de distancia. Ahora bien, en todos estos casos los cuerpos están aquí o allí, y sin embargo no están rodeados de ningún cuerpo; luego la ubicación de un cuerpo es independiente de todo otro cuerpo que le rodee o le toque.

Algunos objetan que las bolitas fuera del mundo no distarían, puesto que distancia es el intervalo real o cuerpo real interpuesto entre dos extremos; y como fuera del mundo no hay un intervalo real entre ellas, no podrían distar.

—Nuestro aserto queda suficientemente probado con los dos casos primeros; pero además añado que las dos bolitas distarían. Todos concederán que si se tiende una seda de araña entre una bolita y otra, éstas distarán realmente, puesto que hay un intervalo real entre ellas. Supongamos que Dios o un ángel quita la seda de araña, de tal modo que no se imprima movimiento alguno a las bolitas: en este caso ¿seguirán separadas las bolitas, o estarán contiguas? Si están separadas, distan. Si están contiguas, se han aproximado sin que nadie las mueva!

—De aquí se deduce que es falsa la noción de distancia, que se ob-

jeta; distancia no es el cuerpo real interpuesto entre dos extremos, sino la relación real que resulta entre dos extremos situados de tal suerte, que entre ellos haya un cuerpo real, o pueda ponerse un cuerpo real, sin que ellos se muevan.

8. *Aserto VI.—La ubicación de un cuerpo puede subsistir, aunque sólo exista él.* En la proposición anterior vimos que un cuerpo está aquí o allí sin que sea tocado por ningún otro, aunque suponíamos haber otros cuerpos, de los cuales distaba. Ahora añadimos que el estar aquí o allí puede subsistir, aunque sólo exista un cuerpo. Supongamos que no existe más mundo corpóreo que el nuestro, y tomémoslo como un solo todo. Este mundo se puede mover con movimiento de traslación, por ejemplo, en la dirección de la prolongación norte de su eje. La hipótesis no tiene nada de imposible. Aclarémosla. Si lejos del mundo, en la prolongación norte de su eje, se halla una bolita de marfil, Dios podrá dar un impulso al mundo, en virtud del cual se mueva acercándose a la bolita. Mas ahora cuando el mundo está en movimiento de traslación y conserva el impulso recibido, aniquile Dios la bolita, sin destruir el impulso dado al mundo; es evidente que entonces se seguirá moviendo en la dirección que llevaba; de lo contrario se habría destruído el impulso dado, contra la hipótesis. Luego es posible lo que suponíamos, a saber, que el mundo puede moverse con movimiento de traslación, aunque no haya otros cuerpos fuera de él. Ahora bien, lo que se mueve con movimiento de traslación, está en alguna parte; pues si no estuviese en ninguna parte, si no estuviese sucesivamente aquí y allí, ¿de dónde a dónde se trasladaría? Síguese que el estar un cuerpo aquí o allí, no depende de otro cuerpo con el cual tenga relaciones de distancia o indistancia.

9. *Aserto VII.—Esta ubicación es una realidad intrínseca al cuerpo, y absoluta*, es decir, que existe en el cuerpo, y no es una denominación extrínseca ni una relación predicamental. *Es intrínseca al cuerpo:* pues si la ubicación es una realidad positiva, en alguna parte existe; mas ya hemos demostrado que es una realidad positiva (número 5), y que puede existir sin que haya ningún cuerpo diverso del que está aquí o allí, luego evidentemente existe en él, y en él sólo. *Es además una entidad absoluta:* pues si el estar aquí o allí fuese una denominación extrínseca, supondría una forma real fuera del cuerpo, de la cual se tomase la denominación de estar aquí o allí, así

como en una piedra la denominación de ser vista, supone fuera de la piedra la visión; si fuera una relación real predicamental, supondría esencialmente la existencia del término; mas ya se ha demostrado (números 7 y 8) que la ubicación de un cuerpo es absolutamente independiente de todo otro cuerpo fuera de él, luego no es una denominación extrínseca ni una relación.

Es verdad que el estar aquí o allí es el fundamento real, en virtud del cual, si existe otro cuerpo cualquiera, resultará por fuerza la relación de indistancia o distancia; pero el fundamento de una relación ni es relación, ni depende del término extrínseco de la relación: la blancura es fundamento de relaciones de semejanza entre cuerpos blancos, pero no es una relación, y puede existir en un cuerpo blanco, aunque no haya ningún otro cuerpo blanco.

10. *Aserto VIII.—La ubicación es distinta de la sustancia corporal, de la cuantidad y de todos los otros accidentes del cuerpo.* Si fuera idéntica con el cuerpo o con alguno de los accidentes propios de él, no podría mudarse permaneciendo idéntica la sustancia y los accidentes; así como la individuación, por ser idéntica con el ser existente, no puede mudarse mientras dure el ser individuo; pero es evidente que un cuerpo, permaneciendo el mismo en su sustancia y en los accidentes que le pertenecen, puede mudar de ubicación y estar ya aquí, ya allí; luego es evidente que la ubicación es distinta de la sustancia y de los otros accidentes que le pertenecen.

11. *Aserto IX.—La ubicación es un modo real de la sustancia, y distinto de ella.* Finalmente, allanado ya el camino, y superadas todas las dificultades, hemos llegado al punto a donde nos dirigíamos. La ubicación será un modo real de la sustancia corporal, y distinto de ella si es una realidad, positiva, intrínseca al cuerpo, distinto de él, y si no le da más ser que el determinar su indiferencia en orden a estar aquí o allí; es así que todo esto se verifica en la ubicación, luego la ubicación es un modo real de la substancia y distinto de ella. La mayor sólo contiene la noción del modo real. La menor se ha probado en cuanto a todas sus partes (números 4 y 10); la ubicación es una cosa *real*, porque no depende de ficciones de la mente; es una realidad *positiva*, porque sería absurdo sostener que es una carencia o una privación; es *intrínseca* al cuerpo, porque no depende de ningún término extrínseco; es *distinta* de la sustancia, porque es separable de ella; es *una entidad modal*, porque no da al cuerpo más perfec-

ción que la de constituirlo aquí o allí, de entre las infinitas ubicaciones que indiferentemente podría tener.

Con lo expuesto hasta aquí queda demostrada la teoría de Suárez. La argumentación es tersa y sencilla, y las premisas están basadas en sólidas razones. A Ch. no le parece así, y por esto trae algunas razones en contra de la teoría y trata de destruir los argumentos en que se funda.

¿Qué opone el P. Chianale?

12. Dice Chianale que la teoría de Suárez es opuesta a la noción misma de lugar. Lugar, dice, es la última superficie de un cuerpo que rodea a otro (1); es así que ésta es extrínseca al cuerpo que está en lugar, luego no hay lugar intrínseco diverso de la superficie ambiente. La solución de esta dificultad es bien obvia. El lugar extrínseco es ciertamente la última superficie de un cuerpo que rodea a otro, pero el lugar intrínseco no es la última superficie del que rodea, sino que es un modo real de la substancia y distinto de ella; y de aquí se deduce que no hay lugar extrínseco, si no hay superficie ambiente; pero la lógica no da derecho para concluir que no habrá entonces una ubicación intrínseca; la mayor del silogismo es una frase equívoca, y una frase equívoca no tiene la virtud de derrocar teorías bien fundadas.

13. Bien conocía Chianale esta solución, y por eso, apoyado en la autoridad del Emo. Cardenal Billot, a quien cita en nota (2), trata de subsumir diciendo que el lugar intrínseco repugna, porque estar en lugar es como estar vestido; es así que estar vestido no consiste en un modo intrínseco de *vestición*, sino en estar rodeado por el vestido; luego estar en lugar no consiste en un modo intrínseco, sino en estar rodeado por la superficie última del cuerpo continente. Es verdad que estar en lugar extrínseco es como estar vestido; pero no es verdad que estar allí o aquí es como estar vestido, sino que es un modo intrínseco al cuerpo; la mayor de este silogismo no se ha despojado del equívoco que antes hemos notado, y con equívocos no se progresa mucho en la filosofía.

14. Mas en la citada nota se urge así (3): el modo de ubicación in-

(1) Gregor., 1926, pág 50.
(2) Ibid., pág. 48.
(3) Gregor., 1926, pág. 48, 50.

trínseca dice relación al espacio imaginario por confesión misma de sus patrocinadores; es así que el espacio imaginario es un ente de razón y ficticio; luego también es ficticia la relación al espacio imaginario o sea el modo de ubicación. Aquí se atribuye al P. Suárez la doctrina de que la ubicación intrínseca es una relación predicamental al espacio imaginario. Mas con pesar tengo que advertir que Suárez enseña todo lo contrario, a saber, que la ubicación es un modo absoluto, que lo podríamos definir como el fundamento actualmente existente en el cuerpo, en cuya virtud, supuesta la coexistencia de cualquier otro cuerpo, resulta necesariamente la relación real de distancia o indistancia. Ahora bien, sabido es que el fundamento de una relación no es una relación, sino una realidad absoluta (1). Además, aun dado caso que no se hubiera leído a Suárez, no se le debía atribuir sin fundamento una doctrina, que tan evidentemente destruye su teoría.

Se dirá que Suárez explica el estar aquí o allí por la presencia del cuerpo a determinada parte del espacio; luego la ubicación, según Suárez, es una relación predicamental al espacio imaginario. Si alguien urgiera de esta manera, argüiría no haber leído a Suárez, siendo un autor de fácil lectura, y que se halla en cualquiera biblioteca mediana. Enseña Suárez que la ubicación es un modo absoluto, no una relación; y que lo podemos concebir sin tal relación, como cuando decimos que es un modo de existir, que funda relaciones de distancia o indistancia, de las cuales, sin embargo, no depende. Dice también que lo podemos concebir como una relación predicamental al espacio imaginario, pero añade que tal relación *no pertenece al ser mismo de la ubicación, sino a nuestra manera de concebirla*, así como la precisión en nuestro conocer no pertenece al ser de las cosas conocidas, sino al modo de nuestro conocer.

Se podría instar que Suárez atribuye a la ubicación una relación trascendental al espacio imaginario; y, como la relación trascendental se identifica con el fundamento, se deduce que la ubicación es una relación a un ser ficticio. Concedemos que Suárez tiene como probable que la ubicación dice relación trascendental al espacio imaginario; mas todos conocen que la relación trascendental a un ser ficticio, no es ficticia, sino real; si el concepto formal dice relación

(1) Suárez, *Metaph.*, d. 51, s. 1, n. 20, 23; s. 3. n. 5.

trascendental a un ser de razón, no por eso deja de ser una forma real y absoluta; por donde no es lícito concluir que, si la ubicación es una relación trascendental a un ser ficticio, es un ser ficticio.

Resumiendo, digo que Suárez mira como probable que la ubicación consiste en una relación trascendental al espacio imaginario; por lo que toca a la relación predicamental, dice que la ubicación no consiste en ella, sino en un ser absoluto, aunque de ordinario necesitamos de tal relación ficticia para explicarnos con brevedad.

Hemos visto que los argumentos aducidos por Ch. contra la teoría suarista no son de valor alguno; veamos si es más eficaz la refutación que hace de los argumentos suaristas.

15. Cree Ch. (1) que Suárez arguye así: el cuerpo, que se mueve localmente, se muda intrínsecamente; es así que por el movimiento local no se verifica más mudanza que la de ubicación; luego la ubicación es algo intrínseco al cuerpo. Concede Ch. que el cuerpo se muda intrínsecamente con el movimiento local, y que no se verifica más mudanza que la de ubicación, pero niega que la ubicación sea algo intrínseco. Respondo que Ch. no deshace el argumento, aun tal como él lo entiende y lo expone, y, además, que no es ese el argumento de Suárez.

No deshace el argumento, aun dejándolo tal como él lo entiende y expone. Pues si concede que con el movimiento local el cuerpo se muda intrínsecamente, concede que va actuándose con diversas actuaciones intrínsecas; ahora bien, ¿qué pueden ser estas actuaciones intrínsecas y transitorias, sino diversas ubicaciones transitorias? Y si las diversas ubicaciones transitorias son algo intrínseco, luego también aquello en que se termina el movimiento, y que solamente se distingue de las precedentes como el acto perfecto del imperfecto. Así que concediendo Ch. que el cuerpo se muda intrínsecamente por el movimiento, y que no se verifica más mudanza que la de ubicación, por fuerza ha de conceder que la ubicación es algo intrínseco. No digo que el argumento es válido, sino que *ad hominem* concluye la tesis suarista.

Pero dije además que no es ese el argumento con que Suárez prueba su teoría, como puede cerciorarse cualquiera que lo lea a él mismo en el sitio donde trata de propósito la cuestión. La teoría sua-

(1) Greg. ib. p. 47.

rista comprende dos cosas: primero que la ubicación es una realidad intrínseca al cuerpo; segundo, que esa realidad es distinta de la substancia. Suárez no aduce el argumento citado para probar que la ubicación es algo intrínseco, como cree Ch.; esto lo supone probado por otras razones, que ya antes expusimos (nn. 4-9); lo aduce para probar que la ubicación es una realidad distinta de la substancia, y esto lo concluye apodícticamente; «la substancia pierde su ubicación antigua y adquiere otras por el movimiento; es así que una realidad separable de la substancia es distinta de ella, luego la ubicación es algo distinto de la substancia (1)». ¿Qué se puede negar en este silogismo, suponiendo que la ubicación es algo intrínseco?

16. Ch. atribuye (2) también a Suárez este otro argumento: el movimiento local está intrínsecamente en el móvil, y es vía o fieri de algún término; es así que el término está en el sujeto en que está la vía o el fieri, luego, el término del movimiento (que es la ubicación) está intrínsecamente en el cuerpo (3). Concede Ch. que el movimiento está intrínsecamente en el móvil, y que es vía o fieri de algún término, pero dice que el término no está siempre donde está el fieri.—Creemos que Ch. ha tenido una distracción involuntaria. ¿Piensa Ch. sinceramente que el fieri de un término pueda estar en un sujeto, y en otro distinto el término de ese fieri? Demasiado sabe que la vía o el fieri de un término no es sino la procedencia misma del término con relación al agente, y la recepción de ese término con relación al sujeto: ¿cómo pueden jamás estar separados fieri y término? Si pues concede la mayor, siendo evidente la menor, es inevitable la consecuencia.—Es posible que Ch. haya querido negar que el movimiento sea vía o fieri de algún término. Mas antonces ¿que es? ¿es acción pura, con la que nada se hace, o recepción pura con la que nada se recibe? Es, pues, vía o fieri de algún término.

Digo además que la intención de este argumento suareciano no es probar que la ubicación es algo intrínseco al cuerpo, como cree Ch., sino demostrar que es realmente distinta del cuerpo. Después de haber probado que la ubicación es un modo real de la substancia y distinto de ella, se objeta a sí mismo algunos textos de Aris-

(1) Suárez, *Metaph*, d. 51, s. 1. nn. 14-16; cp. d. 49, s. 2, n. 8; de angelis, l. 4, c. 13, n. 1.
(2) Gregor. ib. p. 47.
(3) Suárez, *Metaph*, d. 51. s. 1, n. 23.

tóteles y Santo Tomás, en los que se dice que con el movimiento local no se pierde ni se adquiere nada intrínseco; y responde que no se pierde nada intrínseco que tenga realidad absoluta, pero sí se pierde y adquiere algo intrínseco que tenga entidad modal; y esto se concluye apodícticamente del movimiento, si se supone ya probado que la ubicación es algo intrínseco (1).

Ch. no ha visto cuál es el proceso total de la demostración suareciana, y de ahí proviene que sus ataques caigan en el vacío; para que se retenga en la memoria, lo repetiré aquí brevemente: la ubicación es un modo real de la substancia corpórea si es una cosa real, positiva, intrínseca al cuerpo, y distinta de la substancia; mas todo ello se verifica en la ubicación; es cosa *real*, porque no depende de ficciones de la mente; es *positiva*, porque sería absurdo atribuirle la realidad de las carencias o privaciones; es *intrínseca*, porque no depende de ningún término o forma extrínseca; es *distinta* de la substancia, porque por el movimiento local se pierde y se adquiere. De donde se sigue que la ubicación es un modo real de la substancia y distinto de ella. La demostración de todos estos asertos la hicimos antes largamente (nn. 4-11).

Por lo dicho se ve que la teoría de Suárez se funda en sólidas razones, que éstas no han podido ser debilitadas por el P. Chianale, y que los argumentos aducidos en contra de ella carecen de valor.

En el párrafo siguiente estudiaremos por separado la ubicación de los espíritus creados; así lo pide la claridad de la exposición, aunque hayamos de incurrir en algunas repeticiones de lo ya dicho al estudiar la ubicación de los cuerpos.

José M.ª Hellín.

---

(1) Suarez, *Metaphysica*, d. 51, s. 1, n. 25.

Estudio psicológico-experimental de la meditación de los principiantes.

El fin de este estudio ha sido tantear a ver si, por los procedimientos experimentales de la Psicología moderna, se podría avanzar más en la determinación de las condiciones psicológicas que ayudan en la meditación a los principiantes. He hecho el ensayo en cincuenta jóvenes seminaristas (1), cuyas características comunes son: 1.ª), hallarse bien formados en los estudios clásicos de humanidades y ser de muy buen entendimiento; 2.ª), vivir en un ambiente de grandísima pureza, de mucha paz y de gran aplicación al estudio. Tratándose, pues, de principiantes y de tales principiantes, los resultados en ellos experimentalmente obtenidos no se pueden generalizar a los proficientes, ni siquiera a otros principiantes de índole muy diversa (2).

(1) Muy sinceramente les agradezco desde aquí la amabilidad con que se han prestado a la experimentación y el sumo gusto con que me facultan para la publicación de estas páginas.

(2) A nadie se le ocurrirá ver en esta aplicación de la psicología una especie de profanación de las cosas santas. Pues en la oración mental ordinaria la gracia se vale de la naturaleza como de instrumento; la eleva, pero dejándola en su modo peculiar de obrar y apoyándose en este mismo. Mejorar pues las condiciones psicológicas de las facultades para la meditación, no es otra cosa que limpiar y afinar el arpa que después han de hacer resonar los dedos de Dios.

No soy yo quien espere de la psicología experimental grandes luces que descubran nuevos derroteros en esta materia, al menos por ahora, mientras no se avance más en la experimentación de la parte sentimental y volitiva del hombre. Pero si no nuevas leyes, al menos sí podremos esperar algunas observaciones que nos ayuden a caer en la cuenta, a fuerza de reflexión, de puntos que otros mejor dotados parecen ver intuitivamente.

Además, la observación puramente empírica, sin apriorismos ni analogías de ningún género con nuestra propia alma, es sin duda medio que puede ayudar mucho a los directores espirituales para librarse de aquel defecto que San Ignacio llama gravísimo, de

El método seguido en la experimentación se expondrá al tratar de cada problema en particular.

Problema primero.—Versa sobre la preparación de los puntos, o sea sobre la preparación inmediata de la materia de la meditación En él se trata de investigar: HASTA QUÉ GRADO AYUDA EN LA MEDITACIÓN. A LOS PRINCIPIANTES EL QUE, AL PREPARAR LOS PUNTOS, SE QUEDEN CON LAS IDEAS BIEN CONCRETAS.

Para resolverlo me he valido de tres clases de puntos que se diferenciaban notablemente entre sí, y casi exclusivamente, por el grado de concreción de las ideas. Se les proponían estos puntos por la noche, durante un espacio de nueve a doce minutos, después de haber hecho el examen de conciencia, inmediatamente antes de acostarse. La meditación de estos puntos la tenían al día siguiente a la media hora de levantarse, habiendo guardado riguroso silencio mientras se vestían y arreglaban. Duraba media hora, era en la capilla y durante ella no leían libro alguno ni se les hablaba.

La relación de la marcha de la meditación me la daba cada uno por separado y verbalmente; siendo el interrogatorio diverso para cada cual, según su manera de ser, en orden a descubrir mejor el influjo que en su meditación había tenido el factor que se estudiaba. Ellos nunca se daban cuenta de cuál era dicho factor. Estas mismas condiciones se han guardado en los demás problemas.

Volviendo pues, al primero, indiquemos por las letras D_1, D_2, D_3, las tres clases de puntos de diversa determinación de las ideas; llamando D_1, a los de determinación mínima; D_2, a los de determinación media; y D_3, a los de determinación máxima.

Los puntos D_1 eran puntos del P. La Puente, leídos por un alumno a toda la comunidad. La lectura se repetía una vez, y duraba en total de nueve a doce minutos.

Los puntos D_2 eran puntos preparados por el P. Director espiritual de los alumnos con ideas muy bien determinadas, y declamados por el mismo, con gran fuerza de atención. Los repetía una vez, durando el tiempo en conjunto lo mismo que en el caso anterior.

---

querer llevar a todos por donde ellos van. ¿Quién duda del gran fruto que pueden sacar los directores de almas para ampliar su criterio y prescindir del propio yo, de obras religioso-experimentales como la de Girgensohn, *Der Seelische Aufbau des Religiösen Erlebens* y los trabajos también experimentales que empiezan a realizarse sobre la oración en la Universidad Católica de Milán?

Los puntos D_3 eran los inmediatos anteriores, pero con una circunstancia, que aumentaba más la fijeza y determinación de las ideas: de que cada uno, antes de acostarse, había de tomar por escrito durante dos o tres minutos breve nota de las ideas oídas.

Ha dado la experiencia que al preparar la meditación, las ideas quedaban en los puntos D_3 más concretas y fijas que en los D_2, y en éstos más que en los D_1. Y así había de suceder: pues los D_1 eran leídos por un alumno y los D_2 declamados por el Director espiritual; en los D_1 no se procuraba excitar la atención de los oyentes, mientras en los D_2 se la exigía con gran empeño; los D_1 se resentían de cierta vaguedad que se halla con frecuencia en el P. La Puente, mientras en los D_2 se trabajaba con grande esmero la determinación, brevedad y fijeza de las ideas.

Y en cuanto a los D_3 comparados con los D_2 daba asimismo la experiencia que con el ejercicio de escribir los puntos, ganaba muchísimo la determinación de las ideas en los sujetos débiles, y algo en casi todos los demás, a excepción de aquellos que por su gran fuerza de concentración mental, habían logrado grabarse perfectamente los conceptos con sólo haberlos oído exponer al Director.

Los resultados obtenidos en las meditaciones correspondientes a estas diversas clases de puntos, han sido los siguientes: Con puntos D_1, o sea de determinación mínima, la meditación resultaba sumamente difícil, y la dificultad provenía claramente de falta de materia bien determinada. Si por un grande esfuerzo se dedicaban a meditar, poco tiempo se detenían en los puntos preparados, sino que pasaban pronto a alguna otra idea que tuvieran de antes manoseada.

Con puntos D_2, o sea de determinación media, con facilidad llenaban generalmente los primeros quince o veinte minutos, a no ser sujetos débiles, que no determinaron bien los puntos con sólo oírlos. Además en muchos se notaba cierto peligro especial de distracciones al pasar de un punto a otro, o de una idea a otra.

Con puntos D_3, o sea de determinación máxima, aun los débiles podían meditar con facilidad durante quince o veinte minutos, y además disminuía en la generalidad el peligro de distracción al pasar de un punto a otro. A los que con sólo oir las ideas al director, se quedaban con ellas bien fijas, no les ayudaba de modo apreciable el haber escrito los puntos.

Ahora bien, ¿hasta dónde se debe esta mayor facilidad para la me-

ditación, a la mayor determinación de los puntos? En el último caso es claro que de ella proviene, si no exclusiva, al menos principalmente. Pues en primer lugar en sola esta mayor determinación de las ideas difieren entre sí los puntos D_3 de los D_2, una vez que el tomar rápidamente nota por escrito de las ideas, sin tiempo para meditarlas, no puede aumentar sensiblemente el sentimiento, sino únicamente la fijeza y determinación de los conceptos En segundo lugar se da el hecho constante de que a aquellos (los débiles de cabeza), a quienes, según se dijo arriba, ayuda mucho el escribir los puntos para concretar las ideas, también les ayudaba mucho para facilitar la meditación; y aquellos a quienes no ayuda mucho, pero sí algo, para lo primero (la generalidad de los sujetos), también les ayudaba algo a facilitar la meditación; y aquellos a quienes nada ayuda a determinar más las ideas el tomar nota de ellas, tampoco les ayudaba sensiblemente para hacer mejor la meditación; prueba inequívoca de que la mayor facilidad para la meditación, que se nota con los puntos D_3, proviene casi exclusivamente de la mayor determinación de las ideas.

A la misma causa se debe atribuir también la gran ventaja que se observa en los puntos D_2 sobre los D_1 en orden a facilitar la meditación. Pues basta observar directamente la gran dificultad que se presenta en la meditación con los puntos D_1, para comprender que esta dificultad nace principalmente de la indeterminación de las ideas. Los más generosos arranques vienen a estrellarse contra la falta de materia. El caso de los principiantes con estos puntos es parecido al de los alumnos de filosofía, a quienes después de haberles leído por diez minutos el texto, se les encerrara en sus aposentos para que allí, sin libro ninguno ni nota alguna que les ayudara a la memoria, reflexionaran en silencio durante media hora sobre lo que acababan de oir. Siendo de notar que esta dificultad persiste casi del mismo modo, aun cuando al oir los puntos se haya impresionado bastante el afecto pero quedando las ideas poco definidas. En este caso a puntos muy fervorosos oídos por la noche con gran devoción, pero sin cuidarse de grabar los conceptos, seguía a la mañana una meditación seca y muy trabajosa por falta de materia.

Pues si comparamos entre sí los puntos D_2 y los D_1 descubrimos una nueva razón en favor de lo mucho que ayuda a la meditación la fijeza de las ideas. En efecto, ya hemos hecho constar que los pun-

tos D_2 facilitan la oración mental mucho más que los D_1. Esta diversidad en los efectos ha de provenir de alguna diversidad en las causas. Ahora bien, los puntos D_2 y D_1 difieren notablemente entre sí en la determinación de las ideas, y no difieren en otra cosa alguna con una diversidad grande capaz de explicar el fenómeno que estudiamos. Unicamente se pudiera pensar en que los puntos D_2, por ser con gran fuerza declamados y con grande atención oídos, impresionen más la parte afectiva que los puntos D_1. En lo cual alguna diferencia hay ciertamente entre las dos clases de puntos, pero no tanta que pueda dar origen a la gran diversidad con que influyen en la meditación.

Pues al declamar los puntos el director ponía la mira, no en conmover los ánimos, sino en grabar las ideas; y la instrucción que daba a los oyentes sobre el modo de oírle era que le habían de escuchar, no como hacemos generalmente en los sermones, procurando impresionarnos con lo que oímos sin preocuparnos por retener las ideas, sino que pusieran todo su conato en fijar bien los puntos en la memoria; que el preparar los puntos por la noche se ordenaba todo a la meditación de la mañana y, por tanto, que de nada les valdría el haberlos oído con gran devoción, si no se quedaban con ideas fijas para meditar al día siguiente.

Como resumen de todo lo dicho y solución experimental del problema propuesto podemos formular ya los enunciados siguientes:

Primero. El determinar bien las ideas al tomar puntos es de absoluta necesidad en la meditación de los principiantes.

Ni se suple generalmente la falta de ideas concretas con haberse afectado mucho al tomar los puntos.

De donde se sigue que el fin primario en el que da los puntos de meditación a principiantes no ha de ser excitar precisamente afectos sino grabar ideas; y que el modo de oírlos en los que los reciben ha de orientarse ante todo, no a afectarse con lo que oyen como hacecemos en los sermones, sino a quedarse con las ideas. Más tarde diremos cómo se deben grabar éstas, excitando a la vez el sentimiento.

Segundo. Con puntos oídos leer en comunidad no suelen quedar las ideas suficientemente fijas y determinadas.

Tercero. Cuanto más se determinan los puntos, más se facilita la meditación; determinándolos mucho se la facilita notablemente.

A esta determinación puede ayudar bastante, en especial a los débiles de cabeza y a todos en días de cansancio, el hacer por escrito un breve resumen de las ideas.

Permítasenos llamar de nuevo la atención de los lectores sobre lo antes indicado: que no hay título para extender a los proficientes, ni a todos los principiantes estos resultados empíricamente obtenidos en una clase determinada de éstos.

Problema segundo. –HASTA QUÉ GRADO AYUDA EN LA MEDITACIÓN A LOS PRINCIPIANTES EL IMPRESIONARSE CON LAS IDEAS AL TOMAR LOS PUNTOS.

He buscado la solución, lo mismo que en el caso anterior, en un sistema de tres clases de puntos que diferían entre sí, notable y únicamente, por la diversa fuerza con que impresionaban el sentimiento.

Llamaremos I_1 a los de fuerza impresionante mínima; I_3, a los de fuerza impresionante máxima; I_2, a los de fuerza impresionante media. Todos ellos eran expuestos por el director con gran precisión de ideas y durante el mismo tiempo en todos los casos, el cual oscilaba de nueve a doce minutos.

En los puntos I_1 o no exponía idea ninguna grande, de esas que impresionan rápidamente el alma de los principiantes, o si la exponía no llamaba particularmente la atención sobre ella.

El tiempo se iba casi todo en consideraciones secundarias, sólidas y fervorosas, pero de poca fuerza impresionante; v. gr., en el primer punto sobre el bautismo del Salvador, se mandaba considerar cómo el Señor se sometía a una ceremonia que no le obligaba, para que aprendiéramos a someternos a las leyes que nos obligan; cómo se confundía entre los pecadores, para que no nos irritemos si alguna vez nos tienen por tales: cómo se humillaba a recibir el bautismo de manos de San Juan, para que nos animemos a humillarnos aun a nuestros inferiores; cómo San Juan se resistió por humildad a bautizar a Jesucristo, con lo cual nos enseña el gran respeto con que hemos de tratar a Dios en el templo; cómo, al fin, cede el Bautista a las órdenes del Salvador, para que nosotros antepongamos la obediencia a cualquier parecer nuestro, aunque nos parezca muy fundado en humildad.

En los puntos I_2 les llamaba la atención con bastante fuerza sobre alguna idea grande, por ejemplo, en el caso anterior, sobre la asombrosa humillación del Salvador que, siendo santidad infinita, se aviene a una ceremonia exclusiva de pecadores.

Pero la mayor parte del tiempo se iba todavía en las consideraciones secundarias antes expuestas.

En los puntos I_3 describía con colores vivísimos la humillación grande del Señor en recibir el bautismo (v. gr., por la incompatibilidad que tiene con el pecado en cuanto Dios y en cuanto hombre, o por el asco que le causa su vista en los ángeles, en Adán, en las almas del Purgatorio...)

En esto se empleaba casi todo el tiempo; otras consideraciones secundarias las exponía brevemente y sólo a la luz de la principal, v. gr.: cómo para hacer más completa la humillación se hizo bautizar delante de otros —poco antes de la vida pública—, en medio de pecadores— por un hombre criatura suya.

Resultado.—Con puntos I_1 la meditación marchaba bien en la mayor parte de los sujetos durante quince o veinte minutos, merced a la gran determinación de las ideas; pero generalmente se resentía de aridez y exigía bastante esfuerzo contra las distracciones. Era grande la dificultad de detenerse mucho tiempo sobre la misma idea y había marcada tendencia a pasar rápidamente a otras, lo cual era causa de sequedad y ocasión de distracciones.

Con puntos I_3 estos defectos disminuían notablemente y la oración resultaba afectuosa y era poco combatida de distracciones. El fervor y la facilidad duraban en muchos toda la media hora.

Con puntos I_2 el resultado era intermedio entre los dos anteriores.

En las relaciones de los testigos aparece además el proceso psicológico que explica perfectamente el grande influjo que ejercen sobre la meditación los puntos I_3. El impresionarse en estos puntos no es precisamente a fuerza de fervor y de esfuerzo subjetivo, sino en virtud de una grande idea, convenientemente expuesta y con grande atención escuchada.

Al exponer el director la materia de la meditación se detenía mucho en esta idea principal, con lo cual conseguía generalmente impresionar a los oyentes, hasta hacerles sentir con fuerza, primeramente, la gran potencia de aquella verdad para levantar el ánimo, y en segundo lugar, la absoluta necesidad de oración y de esfuerzo para penetrar en ella. Este sentimiento lo conservaban ellos con gran cuidado, merced a las apremiantes recomendaciones del director, desde que salían de la capilla hasta dormirse por la noche, y en

la mañana mientras se vestían hasta bajar a la capilla; y así, al calor de este sentimiento, se mantenían durante todo ese tiempo en deseos fervorosos de entender aquella verdad y en continua súplica demandando luz a Dios para penetrar en ella. Con lo cual se hallaban en excelente disposición al empezar la meditación el día siguiente, deseosísimos de aprovechar, con hambre de entregarse totalmente al trabajo y después de haber orado largamente.

De todo lo cual se deduce que si los puntos I_3 les ayudaban tanto a la meditación, no era simplemente porque se impresionaban en ellos, sino porque se impresionaban con alguna idea muy grande.

He aquí, pues, las conclusiones de toda la experimentación referente al segundo problema:

Primera. El impresionarse con las verdades al tomar puntos no es tan necesario a los principiantes como el determinar bien las ideas.

Segunda. El impresionarse con una verdad muy grande al tomar puntos, les ayuda extraordinariamente a tener la meditación sin distracciones y con mucho afecto.

Tercera. Para esto les es conveniente conservarse bajo el sentimiento de aquella primera impresión todo el tiempo que están despiertos, mientras se acuestan y levantan, desde que salen de puntos hasta empezar la meditación, lo cual, por otra parte, no les resulta muy difícil.

Problema tercero: HASTA DÓNDE AYUDA A LA ORACIÓN MENTAL DE LOS PRINCIPIANTES EL QUE LA COMPOSICIÓN DE LUGAR ESTÉ ESTRECHAMENTE UNIDA CON LA MATERIA DE LA MEDITACIÓN.

Es la composición de lugar una imagen o conjunto de imágenes de la fantasía, más o menos mezcladas con elementos intelectuales, debidamente apropiados para que la imaginación no estorbe en la oración mental, antes ayude a ella.

Ha de ser por tanto una imagen de algún modo relacionada con las ideas que se meditan.

Atendiendo, pues, al mayor o menor grado de esta conexión, he fijado para la solución del problema tres clases de composición de lugar, que llamaremos C_1, C_2, C_3.

La primera clase sería una imagen tan débilmente relacionada con las ideas que se meditan, que fuera imposible, sin gran violencia, conservarla presente durante la meditación, mientras se consi-

deran dichas ideas; v. gr., tal parece ser en la meditación del fin del hombre el imaginarnos la creación de Adán y Eva; y en la parábola del hijo pródigo la que pone el P. Paulowski de figurarnos a Dios que nos cuenta la historia.

Yo no he hecho ensayo alguno sobre esta clase de composiciones de lugar por parecerme evidente que es muy poco lo que pueden ayudar a entrar en la meditación y menos aún en el decurso de ella. Al esfuerzo hecho para trasladar la fantasía al campo de la composición de lugar, hay que añadir después otro casi igual para pasar de la composición de lugar a la materia de la meditación.

La segunda clase de composiciones de lugar, era una imagen o cuadro más relacionado que en el caso anterior con la materia de los puntos, pero que todavía no contenía las ideas principales de éstos; de suerte que sí era posible conservarla presente mientras se consideraban dichas ideas con poca intensidad, pero no cuando se las contemplaba con gran concentración.

La tercera clase, o composición C_3, era una imagen o cuadro que contenía la idea o ideas capitales de toda la meditación; de suerte que contemplar dicho cuadro era contemplar estas ideas y centrarse en el cuadro era situarse en el centro mismo de la meditación.

Por ejemplo, si siendo los puntos sobre el amor que nos mostró Jesucristo en la cruz por los tormentos corporales—por las injurias que recibió—por el abandono del Eterno Padre; si para estos puntos la composición de lugar era ver el monte calvario, la multitud, la cruz, al Señor en ella, pertenecía a la segunda clase; si era ver el Corazón de Jesús crucificado, como una hoguera inmensa de amor que no se sacia con todos esos tormentos, entonces pertenecía a la tercera clase.

Del mismo modo supongamos que al considerar la obediencia de Jesucristo en Nazaret, los puntos fueran quién obedece, a quién, en qué cosas, con qué perfección. Si la composición fuera sencillamente ver el taller, y en él a Jesucristo, a la Santísima Virgen, a San José, pertenecería a la segunda clase; si fuera clavar la vista con fuerza en la grandeza infinita del Señor y en la pequeñez relativa de la Santísima Virgen y de San José, o sea en el desnivel infinito entre el que obedece y los que mandan, pertenecería a la tercera clase.

Muchas veces estas composiciones últimas no se podían dar al

principio de los puntos, sino al fin de ellos, por ser síntesis de toda la materia y contener el núcleo o centro de toda la meditación.

Ahora bien, ¿qué resultados han dado estas dos clases de composición de lugar? La C_2 les ayudaba bastante con puntos de impresión I_1, o I_2, o sea con puntos en que no les había impresionado fuertemente idea ninguna grande; pero no les ayudaba casi nada con puntos de impresión máxima o de I_3. En este último caso el alma pasaba directamente al centro de la meditación, a la idea grande que en los puntos le había impresionado, y no gustaba de detenerse en consideraciones secundarias.

En cambio cuando esta idea grande encarnaba en una imagen que servía de composición de lugar, o sea en composiciones C_3 combinadas con puntos de impresión I_3, el resultado era admirable. Jóvenes apenas iniciados en la oración mental pasaban de repente a llenar la media hora sin distracciones o con muy pocas; y esto no alguno que otro por excepción, sino un gran número que muchas veces llegaba a la mayoría, y principalmente entre los de imaginación más ardiente y más viveza de sentimiento.

Conclusiones.—*Primera. Una composición de lugar en que esté encarnada la idea principal de la meditación, ayuda extraordinariamente a los principiantes.*

Segunda. Cuando se han impresionado en puntos con alguna idea muy grande, les ayuda muy poco una composición de lugar en que no esté encarnada dicha idea.

Tercera. Cuando en puntos no se han impresionado con ninguna idea grande, les ayuda bastante para entrar en la meditación, la imagen visual del lugar, personas y cosas que toman parte en el misterio, aunque en dicha imagen no estén encarnadas las ideas que se meditan; con tal que los sujetos sean de tipo visual.

Cuarto problema: Cuánto ayude a la meditación de los principiantes el relacionar la materia con el acto de presencia de Dios, de suerte que les sea fácil renovarlo durante la meditación.

Siguiendo un procedimiento análogo al de los casos anteriores, he trabajado con dos clases de puntos que diferían mucho entre sí, y casi exclusivamente, por la diversa facilidad que ofrecían al alma para mantenerse en la presencia de Dios durante el curso de la meditación.

Esta diversa facilidad se obtiene fácilmente si se opera con mate-

rias muy diversas, pues está claro ser mucho mayor en meditaciones sobre las perfecciones divinas o sobre la persona misma del Salvador que en meditaciones sobre la fealdad que el pecado tiene en sí mismo. Con todo es muy poco lo que puede contribuir a la solución del problema el estudio comparativo de los resultados obtenidos con dos clases de puntos sobre materias tan desemejantes. Pues como las diferencias entre ellos son muchas y no se limitan a la del factor de estudio, es difícil poder descubrir la parte que éste ha tenido en la diversidad de los resultados.

Debiendo, pues, versar sobre materias similares las dos clases de puntos, cuyos resultados se debían comparar, ha sido preciso trabajarlos de diverso modo, hasta conseguir por la forma o manera de presentarlos, que fuera diversa la facilidad que ofrecía cada una de esas dos clases de puntos para renovar durante la meditación la presencia de Dios.

Véase en los dos puntos siguientes un ejemplo de estas dos formas diversas sobre la misma materia, que es sobre el sacrificio que por amor de Dios hace un misionero al separarse de su patria y familia.

Forma A.—*Oración preparatoria:* Pongámonos en la presencia de Dios representándonos con gran viveza su Majestad Infinita.—Adorémosle reverentemente y ofrezcámosle la meditación.

Composición de lugar: Puede ser la tiernísima escena de despedida, cuando el misionero da el último adiós a sus padres y hermanos, a sus amigos, a su patria.

Petición: Luz para conocer cuán grande sacrificio hace el misionero por amor a Dios, y gracia para imitarle.

Punto primero: a) El misionero siente desgarrársele el corazón de dolor al dar el último adiós a sus padres, porque los ama tiernísimamente, pues quien tiene corazón de misionero también lo tiene de buen hijo; los deja para siempre, los ve anegados en llanto. (Las mismas consideraciones acerca de sus hermanos, amigos y patria.)

b) A pesar de esto hace este gran sacrificio con fortaleza y aun con gozo, a impulsos del grande amor que a Dios tiene, por ser El quien es, sumamente perfecto, sabio, etc., y por los beneficios que le ha dispensado.

Forma B.—*Oración preparatoria:* Imaginemos a un misionero postrado con suma reverencia ante la majestad Divina en el momenmento de resolverse a dejarlo todo por seguir su vocación. Arrodillados junto a él, pongámonos también nosotros en la presencia de Dios, representándonos con gran viveza su Majestad Infinita. Adorémosle con suma reverencia a una con el misionero, y ofrezcámosle

la meditación con la generosidad con que el misionero le ofrece el sacrificio de las cosas más queridas.

Composición de lugar: Puede ser la tiernísima escena de despedida a sus padres y hermanos, a sus amigos, a su patria. Mas para nosotros el centro del cuadro, donde preferentemente hemos de fijar la atención, ha de ser el interior del misionero. Su mirada se dirige constantemente a dos objetos: a Dios, que se le representa como un ser infinitamente perfecto, dignísimo de todo amor, y a su patria y familia, que al lado de Dios se le presentan como criaturas muy pequeñitas. Consiguientemente su corazón se siente atraído hacia Dios por un amor intensísimo, muy superior sobre el que profesa a sus mismos padres.

Punto primero: a)—El misionero os tiene a Vos ante sus ojos, y ve en Vos un ser infinitamente sabio, que conoce cuanto ha habido, hay y habrá, con ciencia perfectísima, necesaria; mientras en sus padres ve criaturas limitadísimas, cuyo saber delante del vuestro es más bien ignorancia. En Vos ve un ser omnipotente, que ha creado cuanto hay en el mundo, y que pudiera crear en un momento millones de mundos, mientras en sus padres ve seres debilísimos, cuyo poder al lado del vuestro es pura flaqueza. (Seguir así por los demás atributos, *hablando siempre con Dios.)*

Consiguientemente en su corazón se enciende un amor hacia Vos sobre todas las cosas, que le dispone para renunciar por Vos a todas ellas, aun a sus queridísimos padres.

b) Con esta disposición les da el último adiós; y aunque siente desgarrársele el corazón porque les ama tiernamente—los deja para siempre—los ve anegados en llanto, hace con gusto el sacrificio en aras de vuestro amor.

En la segunda de estas dos formas se facilitará más que en la primera la presencia de Dios durante la meditación, debido a que en la oración preparatoria y en la composición de lugar se dan ya dos pasos para unir la materia de meditación con la presencia de Dios; y a que en el primer punto se exponen al principio y con más extensión las ideas de las perfecciones divinas, y se manda que se las medite hablando frecuentemente con Dios.

Los resultados obtenidos están sintetizados en los enunciados siguientes:

Primero. Relacionando los puntos con la presencia de Dios, la meditación resulta generalmente más afectuosa, más reverente y con mucho más recurso a Dios.

Segundo. Si esto se hace con constancia, se aleja bastante el peligro de que la meditación degenere en fría especulación.

Tercero. Si además se procuran puntos de fuerza impresionan-

te I_3 y composiciones de lugar del tipo C^3, se van habituando las facultades a cierta simplicidad en sus actos, que contribuye a disponerlas para la contemplación aquirida (1).

ANTONIO ENCINAS.

---

(1) Los cuatro problemas anteriores se refieren todos a las condiciones psicológicas de los puntos. La experimentación se ha hecho en jóvenes cuyas características comunes son: ser de muy buen entendimiento y tenerlo bien cultivado, y vivir en un ambiente de grandísima pureza, de mucha paz y de gran aplicación al estudio. Pensamos pues que los buenos resultados en ellos obtenidos se podrán obtener también:

1.° En jóvenes seminaristas, alumnos de las facultades superiores; y ciertamente que me daría por muy bien pagado de estos trabajos si con ellos hubiere logrado facilitar algo a los Directores espirituales de seminarios una de sus más graves obligaciones, cual es la de enseñar a los seminaristas el ejercicio de la oración mental.

2.° Quizás en algunos religiosos al principio del noviciado.

3.° En algunos sacerdotes bien formados, de vida tranquila y ordenada, que encuentran sin embargo bastante dificultad en el ejercicio de la oración mental.

4.° En algunos jóvenes seglares, principalmente de carrera. Se encuentran con frecuencia en las grandes Congregaciones Marianas jóvenes de excelentes dotes intelectuales y de gran rectitud moral, que se conservan libres de pecados graves. Si se da esta condición, no dude el Director de iniciarles en el ejercicio de la oración mental, pues las probabilidades de éxito son muy grandes.

5.° En algunos alumnos de colegios de religiosos, de quinto y sexto año de bachillerato, en los cuales se dan las mismas circunstancias que en los jóvenes del grupo anterior.

LA EPÍSTOLA A LOS GÁLATAS

«CARTA MAGNA DE LA LIBERTAD CRISTIANA»

II. – La autoridad: el primado de San Pedro

El segundo punto que nos propusimos estudiar en la Epístola a los Gálatas era la autoridad o la jerarquía eclesiástica. ¿Qué enseña sobre esto la Epístola? La «Carta magna de la libertad cristiana» ¿justifica la rebeldía de Lutero, al paso que condena como una usurpación la potestad dominadora de los Obispos y la autoridad soberana del Pontífice Romano? El Papa, según San Pablo, ¿es un Vicario, o bien un adversario de Jesu-Cristo?

Este problema es más vital para el cristianismo que el de la justificación por la fe: las soluciones opuestas que a él dan el catolicismo y el protestantismo constituyen la diferencia más radical que a entrambos divide. La importancia del problema justificará el empeño que pongamos en su estudio.

De un modo más general y comprensivo pudiéramos estudiar el problema, recogiendo todo cuanto en la Epístola a los Gálatas enseña San Pablo sobre la autoridad jerárquica de la Iglesia. En este sentido podríamos notar que toda la Epístola no es otra cosa que un ejercicio o actuación, al mismo tiempo que una apología, de la autoridad apostólica que para sí reclama San Pablo. Señalaríamos también el hecho significativo de que San Pablo reconoce en los jefes de la Iglesia madre de Jerusalén una autoridad superior a la suya. Mas, puesto que nuestro estudio más que exegético es teológico, prescindiremos por ahora de estos hechos secundarios, para concentrar toda nuestra atención en el problema fundamental y central de la autoridad que San Pablo reconoce en el Apóstol San Pedro. Este problema es verdaderamente cuestión de vida o muerte, tanto para el protestantismo como para el catolicismo.

Los protestantes, así antiguos como modernos, han apelado frecuentemente a la Epístola a los Gálatas para hacer ver a los católicos que el Pedro de la Epístola, el Pedro real y auténtico, débil, in-

consecuente, duramente reprendido por San Pablo, en nada se parece al jefe soberano de la Iglesia universal que ellos han fantaseado. Por otra parte muchos teólogos católicos, contentos con los argumentos decisivos que en favor del primado de San Pedro suministran los Evangelios, por lo que toca a la Epístola a los Gálatas se han limitado a solventar la dificultad objetada por los protestantes. La solución de la dificultad basta, sin duda, para mantener en pie la tesis católica, abonada por otros argumentos más poderosos. Mas, pues la Epístola a los Gálatas nos ofrece un argumento positivo en favor del primado de San Pedro, ¿por qué contentarnos con una solución negativa? Si podemos revolver contra los adversarios las armas mismas que contra nosotros disparan, ¿por qué nos hemos de limitar a defendernos de sus tiros? La Epístola a los Gálatas nos invita a tomar la ofensiva; no es, por tanto, justo mantenerse a la defensiva. Dejando, pues, a un lado todas las otras consideraciones, nos proponemos demostrar que en la misma Epístola a los Gálatas nos da San Pablo repetidos testimonios de la autoridad suprema de San Pedro: testimonios, si se quiere, implícitos, tácitos, indirectos, pero no por eso menos eficaces, de la verdad católica: la cual, si en absoluto puede subsistir sin el apoyo de estos testimonios, queda sin duda con ellos mas firmemente corroborada.

Tres son los testimonios que San Pablo da del primado de San Pedro: 1.°, la visita que le hizo pocos años después de su conversión; 2.°, el «apostolado de la circuncisión», que en el Concilio de Jerusalén él y todos los fieles reconocen en San Pedro; 3.°, el discurso mismo que *contra* San Pedro pronuncia poco después en Antioquía. Examinemos en particular cada uno de estos tres testimonios.

I.—La visita de san pablo a san pedro

Escribe el Apóstol: «Pasados tres años, subí a Jerusalén para visitar (ἱστορῆσαι) a Cefas, y estuve con él quince días. De los demás Apóstoles no vi sino a Santiago, el hermano del Señor» (Gal.. 1, 18-19). Antes de examinar el valor teológico de este testimonio, es indispensable una breve exégesis de este importante pasaje.

Después de su largo retiro en la Arabia, San Pablo, vuelto a Damasco, sube desde allí a Jerusalén para visitar a Cefas. Que este Ce-

fas sea San Pedro, hoy día nadie lo pone en duda, porque es evidente. Habla San Pablo de Cefas como de uno de los Apóstoles, y entre los Apóstoles no había otro Cefas más que Simón Pedro. Donde es de notar este nombre de Cefas, que sin más explicación da Pablo a Simón, hijo de Joná. Se ve por aquí que el nombre arameo de Cefas que Jesu-Cristo impuso a Simón, precisamente al prometerle la autoridad suprema sobre toda su Iglesia, se empleaba corrientemente aun en el mundo griego como su nombre propio. Si ya no preferimos decir que Pablo emplea enfáticamente el nombre de Cefas, para dar razón de la visita que le hizo. Como si dijese: visité a Simón por ser el jefe supremo de la Iglesia. La palabra «visitar» que hemos empleado, a falta de otra más exacta, no reproduce adecuadamente la fuerza del verbo original ἱστορῆσαι, que significa conocer de vista, tener una entrevista, visitar por atención y respeto. Con ello quiere decir San Pablo que deseó conocer personalmente a San Pedro, ofrecerle sus respetos y hablar detenidamente con él. Y con él estuvo quince días, hospedado, a lo que parece, en su misma casa. Con este interés en visitar y hablar a Cefas contrasta singularmente la actitud de Pablo respecto de los demás Apóstoles. No sólo no tuvo el intento de visitarles, sino que ni siquiera les vió, a excepción de Santiago. La manera indirecta de mencionar, como por vía de preterición, el hecho de haber visto simplemente a Santiago, indica el carácter ocasional de este encuentro y la importancia secundaria que le atribuía San Pablo. Y esto que Santiago era el Obispo de Jerusalén y «el hermano del Señor».

Notemos aquí dos dificultades que tuvo San Pablo: una, en el hecho mismo de subir a Jerusalén; otra, en la mención de este hecho, ambas muy significativas. Por una parte, subió a Jerusalén desde Damasco, de donde tuvo que huir con peligro de la vida, como se refiere en los Hechos (9, 24-26) y en la Segunda a los Corintios (11, 32-33). Y al subir a Jerusalén bien podía prever San Pablo las desconfianzas o prevenciones que había de hallar en los fieles y la hostilidad de los Judíos, como se refiere también en los Hechos (9, 26-30). De hecho, a los quince días tuvo que huir también de Jerusalén, para no caer en manos de los Judíos, que intentaban darle la muerte. En tales circunstancias, ir a Jerusalén sólo para visitar a San Pedro, supone en San Pablo grandes deseos y mucho interés en verle. Por otra parte, esta visita la menciona San Pablo, no para confir-

mar lo que va diciendo, sino a pesar de ser una dificultad contra su tesis. Trata de probar el Apóstol el origen divino de su Evangelio, «no recibido ni aprendido de hombre alguno, sino por revelación de Jesu-Cristo» (Gal., 1, 12). Por esto añade a continuación que luego de su conversión no subió a Jerusalén para recibir la enseñanza de los que antes que él eran Apóstoles. Y, no obstante, pasados tres años subió a Jerusalén para visitar a Pedro. Advierte, es verdad, que sólo estuvo con él quince días, tiempo realmente insuficiente para adquirir el pleno conocimiento del Evangelio que poseía, pero más que suficiente para poner de relieve el interés e importancia de la visita.

Examinemos ahora la significación de esta visita. Pablo en circunstancias difíciles va a Jerusalén sólo con el objeto de ver y hablar a Pedro, exclusivamente a Pedro. Pedro no era el Obispo de Jerusalén, ni por sus dotes personales sobresalía tanto sobre los demás Apóstoles. ¿Cuál pudo, pues, ser el objeto de semejante visita? Evidentemente no era esta una visita de mera curiosidad. El carácter de San Pablo y la palabra misma que él emplea para expresar el objeto de esa visita excluyen semejante hipótesis. Tampoco se dirigió a Pedro para que él le instruyese en la doctrina del Evangelio. El mismo San Pablo excluye explícitamente semejante hipótesis. El verdadero motivo de la visita no pudo ser otro que la superioridad de Pedro sobre los demás Apóstoles y su posición eminente en la Iglesia. El mismo Bengel, autor protestante, dice de Pedro, con ocasión de esta visita: «Hunc ergo Paulus ceteris antetulit» *(In Gal.*, 1, 18). Pero antes que él, y mejor que él, había escrito San Juan Crisóstomo, el más insigne de los Padres orientales, aficionado como nadie al gran Apóstol de los gentiles: «Ascendit velut ad maiorem ac seniorem, solusque Petri conspectus commovit illum ut eo proficisceretur... Non ut disceret aliquid ab illo... profectus est, sed tantum ut videret eum suaque praesentia honoraret... Non dixit ἰδεῖν, id est, ut cernerem Petrum, sed ἱστορῆσαι, id est, ut viderem et cognoscerem: quomodo loqui solent qui magnas ac splendidas urbes invisunt cognoscendi gratia: adeo iudicabat operae pretium esse tantummodo videre virum... Vide ut maiorem benevolentiam habuit erga Petrum: hujus enim causa peregrinationem susceperat, et apud eum commoratus est... Nam et honorat virum et diligit plus omnibus. Neque enim ob ullum alium apostolorum narrat se ascendisse Ierosolymam, sed propter hunc solum» (MG., 61, 631-632).

Por consiguiente, la visita de Pablo es un testimonio espléndido de la superioridad o supremacía de San Pedro, supremacía que le levanta por encima de todos los Apóstoles: supremacía en Jerusalén, sobre el mismo Obispo de Jerusalén; supremacía que se extiende fuera de los límites de Palestina sobre los fieles que viven en medio de la gentilidad; supremacía no fundada en sus propias dotes personales. Semejante supremacía no puede ser sino de dignidad o de autoridad. Y como en el Evangelio no existe supremacía de mera dignidad o de honor, contraria al ejemplo y a las prescripciones más apremiantes del divino Maestro (Mt., 20, 24-28; Mc., 10, 41-45; Lc., 22, 24-27), hay que concluir que semejante supremacía era de autoridad o de jurisdicción. Ahora bien; la autoridad suprema de jurisdicción, exclusivamente propia de San Pedro entre todos los Apóstoles, es lo que entendemos los católicos cuando hablamos del primado de San Pedro. Podemos concluir con San Juan Crisóstomo: «Eximius erat (Petrus) inter apostolos, os discipulorum, et coetus illius caput, καὶ κορυφὴ τοῦ χοροῦ: ideo Paulus prae aliis hunc visurus venit», o, traduciendo más exactamente, «propter hoc et Paulus ascendit tunc eum visere praeter ceteros» (*In Io.*, hom. 88, n. 1. MG., 59, 478). *Por esto*, porque Pedro era singularmente distinguido entre los Apóstoles, porque era el portavoz y como la boca de los discípulos, porque era la cumbre, la cabeza o el jefe del coro apostólico, Pablo, dejando a los demás apóstoles, subió a Jerusalén para visitar a Pedro.

2.—San Pedro, «apóstol de la circuncisión»

Para entender exactamente el valor y significación del «apostolado de la circuncisión» que San Pablo atribuye a San Pedro, hay que leer la relación que nos hace el Apóstol de su ida a Jerusalén para someter la aprobación de su Evangelio a los jefes de la Iglesia madre. Recogeremos solamente los conceptos más importantes para nuestro objeto. «Transcurridos catorce años, dice, subí de nuevo a Jerusalén... Subí conforme a una revelación. Y les expuse el Evangelio que predico entre los gentiles, y en particular a los que figuraban, por si yo corría o había corrido en vano... Pues bien; los que figuraban nada me impusieron, sino al contrario, viendo que me había sido confiado el Evangelio de la incircuncisión, como a Pedro el de la circuncisión—pues el que infundió fuerza a Pedro para el apos-

tolado de la circuncisión, me la infundió también a mí para (el de) los gentiles ; y reconociendo la gracia que me había sido dada, Santiago, Cefas y Juan, los que eran considerados como columnas, nos dieron las diestras (en prenda) de unión, a mí y a Bernabé, de suerte que nosotros (evangelizásemos) a los gentiles, y ellos a la circuncisión» (Gal., 2, 1-9).

Este pasaje, en que San Pablo parece equiparar su apostolado con el apostolado de Pedro, frecuentemente ha sido presentado como una dificultad contra la existencia de un primado de jurisdicción único y universal. No obstante, examinado atentamente, lejos de ser una dificultad contra el primado, es un argumento positivo en su favor. No será difícil el demostrarlo.

Mas antes notemos brevemente que el apostolado de que aquí se habla no significa, directamente a lo menos, potestad de jurisdicción, sino más bien el ministerio de la predicación. Y la distribución o demarcación de este apostolado entre Pedro y Pablo no es exclusiva y cerrada. Como San Pablo predicó con frecuencia a los judíos, así también San Pedro predicó no pocas veces el Evangelio a los gentiles. Con esta demarcación etnológica o geográfica sólo se señala el campo ordinario del ministerio evangélico asignado a los dos príncipes de los Apóstoles.

Previa esta declaración, todo nuestro raciocinio se resume en estas afirmaciones: por una parte San Pedro, como Apóstol de la circuncisión, posee la autoridad suprema sobre la Iglesia de los judíocristianos; por otra parte, San Pablo, el Apóstol de la incircuncisión, y con él toda la Iglesia de los cristianos venidos de la gentilidad, está sometido a la jurisdicción del Apóstol de la circuncisión. Conclusión de estas dos afirmaciones combinadas es que San Pedro era el jefe supremo de la Iglesia universal. Procedamos por partes.

A San Pedro atribuye San Pablo de un modo especial y característico el apostolado de la circuncisión. El apostolado en este caso, como ya hemos advertido, directamente sólo significa el ministerio de la predicación evangélica. Es verdad. Pero preguntamos: ¿por qué razón semejante apostolado se atribuye con especialidad, y aun con cierta exclusión, a Pedro? Porque, claro está, no era Pedro solamente el que predicaba el Evangelio a los judíos. Por tanto, si el ejercicio de este apostolado no era exclusivo de San Pedro, la razón de atribuírlo especial y aun exclusivamente a San Pedro, no pue-

de ser otra sino que San Pedro tenía el gobierno o dirección suprema de este apostolado. Hay más aún. ¿Por qué título correspondía a San Pedro el gobierno supremo de este apostolado? Porque San Pedro no era el Obispo de la Iglesia madre de Jerusalén, ni menos encarnaba en sus ideas y en su proceder la tendencia judaica. Estos dos títulos evidentemente correspondían más bien a Santiago, el Obispo de Jerusalén, y que muchos consideraban como el representante de la tendencia judaica. Y sin embargo, no corresponde a Santiago, sino a San Pedro, el apostolado de la circuncisión. El verdadero título de este apostolado, distinto de los precedentes y superior a ellos, no es otro que la autoridad o jurisdicción suprema que Pedro tenía, con exclusión de Santiago, sobre toda la Iglesia de los judío-cristianos. Y semejante autoridad, por lo mismo que no era local, era necesariamente universal. Y sin esta autoridad suprema no se explica, ni se concibe siquiera, que San Pablo y los mismos jefes de la Iglesia de Jerusalén hubieran atribuído a San Pedro la dirección suprema del apostolado de la circuncisión. San Pedro, por tanto, poseía el primado sobre toda la fracción judaica de la Iglesia.

Y de este primado judaico se sigue necesariamente el primado universal. Antes de probarlo por el testimonio de San Pablo en el pasaje que estudiamos, no serán inútiles algunas observaciones de carácter más general.

En absoluto, Jesu-Cristo hubiera podido fundar su Iglesia sin investir a sus enviados o representantes de verdadera autoridad espiritual. Mas desde el momento que nos consta positivamente la existencia de la autoridad de la Iglesia, sería un absurdo contrario a la voluntad de Jesu-Cristo y al testimonio de la Escritura, suponer la coexistencia de varias autoridades independientes. La unidad de la Iglesia, que tan apretadamente recomendó el divino Maestro y que tanto inculca San Pablo, aun en la misma Epístola a los Gálatas, exige imperiosamente que el principio de autoridad existente en la Iglesia se reduzca a la unidad. Por tanto, si Pedro tiene el primado sobre la Iglesia de los judío-cristianos, fuerza es que lo tenga igualmente sobre la Iglesia de los fieles venidos de la gentilidad. De lo contrario, faltaría en la Iglesia la unidad de régimen, tan necesaria en toda sociedad bien organizada.

Enseña además San Pablo, también en la Epístola a los Gálatas, que los Judíos y los gentiles forman, es verdad, un solo cuerpo en

Cristo Jesús, mas no por títulos iguales. Que no son los unos y los otros dos elementos homogéneos que se combinan por igual, ni menos los gentiles absorben a los Judíos; sino, al contrario, son los Judíos los que incorporan a sí y como absorben a los gentiles, para formar «el Israel de Dios», como hermosamente dice el Apóstol (Gal., 6,16). Los judaizantes, a quienes combate San Pablo en esta Epístola, pretendían que los gentiles al convertirse al cristianismo recibiesen la circuncisión para entrar así a formar parte de la descendencia de Abrahán. A esto responde el Apóstol negando la necesidad de la circuncisión, pero concediendo y poniendo de relieve la necesidad de entrar a formar parte de la descendencia de Abrahán, lo cual alcanzan los gentiles mediante la fe y el bautismo «en Cristo Jesús». En virtud de esta ley providencial, tantas veces y de tantas maneras proclamada por San Pablo, síguese manifiestamente que los gentiles, al ser asociados a Israel, han de reconocer igualmente la autoridad que en la nueva teocracia, en el Israel espiritual, ha establecido el mismo Jesu-Cristo. De consiguiente, el primado sobre la Iglesia de los judío-cristianos entraña en sí el primado de la Iglesia universal.

Con estos principios generales concuerdan los hechos. En ese mismo pasaje, que estudiamos, San Pablo declara noblemente su actitud respecto de San Pedro. El apostolado de la gentilidad y el apostolado de la circuncisión no son dos apostolados independientes: necesitan ir de común acuerdo. Y al ponerse de acuerdo, no entran con igualdad de derechos: el apostolado de la gentilidad pide el reconocimiento y la aprobación del apostolado de la circuncisión.

Que el Apóstol de la gentilidad quiere y necesita proceder de común acuerdo con el Apóstol de la circuncisión, no exige demostración ni declaración: basta para convencerse la simple lectura del pasaje. Notaremos, sin embargo, dos cosas. Primera, que San Pablo, si se ve en la necesidad de exponer su Evangelio a los personajes más caracterizados de la Iglesia de Jerusalén, no lo hace porque dude de la verdad de su Evangelio: sabía él muy bien, y nos lo asevera repetidamente, que su Evangelio lo había él recibido «por revelación de Jesu-Cristo» (Gal., 1, 12 y 16). Y, no obstante, se ve en la precisión de exponerlo ante los jefes de la Iglesia madre. Segunda, que respecto de los judaizantes, que eran los que de hecho ponían estorbo a su predicación, no sólo no trata de ponerse de acuerdo con ellos, sino

que se les opone denodadamente y les trata con dureza, llamándoles «falsos hermanos intrusos, que se habían introducido solapadamente para espiar nuestra libertad, que tenemos en Cristo Jesús, con el intento de esclavizarnos... A los cuales, añade, ni por un instante cedimos, dejándonos subyugar, a fin de que la verdad del Evangelio se mantenga incólume en orden a vosotros» (Gal., 2, 3-5). Esta diferente manera de portarse, respecto de los judaizantes y de los jefes de la Iglesia de Jerusalén, es muy significativa: es señal evidente de que San Pablo, al ponerse de acuerdo con los jefes, no lo hace simplemente por bien de paz, sino por conciencia y para asegurar el fruto de su predicación evangélica.

Pero hay más: el apostolado de la gentilidad y el apostolado de la circuncisión, al ponerse de acuerdo, no entran en negociaciones con igualdad de derechos. Que no son los jefes de la Iglesia de Jerusalén quienes acuden a Pablo, sino Pablo a ellos. Él les expone su Evangelio: ellos nada hallan que corregir ni añadir a este Evangelio: lo aprueban plenamente. Ellos, además, reconocen la misión divina de predicar a los gentiles, confiada a San Pablo; ellos le dan las diestras como prenda de paz y de comunión; ellos, finalmente, ratifican el acuerdo de que Pablo evangelizase a los gentiles, y ellos a la circuncisión. No se trata, pues, de negociaciones entre dos partes iguales, sino de pasos dados por San Pablo en orden a obtener el reconocimiento y aprobación oficial de la Iglesia de Jerusalén. Y ¿para qué? El mismo Pablo nos lo dice: para no correr o haber corrido en vano, esto es, para no comprometer el fruto de su predicación evangélica. Notemos que se habla de la predicación de Pablo entre los gentiles. Si el apostolado de la gentilidad no podía ejercerse fructuosamente, ni siquiera por Pablo, que había recibido de Dios el Evangelio y la misión de predicarle, sin la aprobación del apostolado de la circuncisión, señal es que los fieles de la gentilidad reconocían la suprema autoridad del que por antonomasia era considerado como el Apóstol de la circuncisión.

Por tanto, si por una parte el apostolado de la gentilidad estaba sometido a la autoridad y dirección del apostolado de la circuncisión, y, por otra parte, la suprema autoridad y dirección de este apostolado de la circuncisión estaba en manos de San Pedro, síguese manifiestamente que San Pedro, en calidad de Apóstol de la circuncisión, era el jefe supremo de toda la Iglesia.

3.—San Pedro y san Pablo en Antioquía

El llamado «incidente de Antioquía» con el discurso de San Pablo *contra* San Pedro, a que dió lugar, parece a primera vista una grave dificultad contra el primado de San Pedro. No es, pues, de maravillar que los protestantes hayan querido sacar partido de esa dificultad, que han exagerado, contra la tesis católica del primado de San Pedro. Sin embargo, mirada de cerca, esa dificultad se desvanece: más aún, se convierte en argumento positivo, más eficaz todavía que los anteriores, en favor de la tesis católica. Vamos a demostrarlo. Mas antes será conveniente reproducir el pasaje en que habla San Pablo del «incidente de Antioquía».

Dice el Apóstol: «Mas cuando vino Cefas a Antioquía, me opuse a él abiertamente, porque era culpable. Porque antes que viniesen ciertos (hombres) de parte de Santiago, comía con los gentiles; mas cuando vinieron, se retraía y apartaba de ellos, temiendo a los de la circuncisión. Y le imitaron en esta simulación también los demás judíos, tanto que el mismo Bernabé se dejó arrastrar a esta simulación. Mas cuando vi que no andaban a las derechas, conforme a la verdad del Evangelio, dije a Cefas, en presencia de todos: *Si tú, judío como eres, vives a lo gentil, y no a lo judío, ¿cómo fuerzas a los gentiles a judaizar?...*» (Gal., 2, 11-14).

Antes de analizar este pasaje, conviene notar dos cosas. Primeramente, algunos antiguos pretendieron que el Cefas de quien se habla no era San Pedro, o bien que la actitud de San Pablo no fué de seria oposición, sino una especie de comedia convenida de antemano con el mismo San Pedro. Sin duda, estas hipótesis cortarían de raíz la dificultad. Pero no las admitimos, ni nadie las admite hoy día. Supondremos, porque es evidente, que San Pablo habla con San Pedro, o, si se quiere, *contra* San Pedro, y que habla de veras. Además, hablamos ahora de la autoridad de San Pedro, no de su infalibilidad. En absoluto, puede subsistir la autoridad sin la prerrogativa de la infalibilidad, como de hecho la tienen los jefes de los estados. Notemos, sin embargo, de paso que San Pablo no ataca la doctrina de San Pedro, sino su proceder práctico. Más aún, desde el momento que ataca a San Pedro de inconsecuencia y de simulación, por el mismo caso da testimonio positivamente de que San Pedro no erró en la doctrina: si erró,

fué precisamente porque no conformaba sus obras con su doctrina. Queda en pie la sentencia de Tertuliano: que el error de Pedro «conversationis fuit vitium, non praedicationis» (*De praescript.*, 23. ML., 2, 42). O, como alguien ha dicho modernamente, con un juego de palabras insinuado por San Pablo, el error de Pedro no fué de *ortodoxia*, sino de *ortopedia*.

Esto supuesto, examinemos ya el hecho de San Pedro y la actitud que en frente de él toma San Pablo.

Estamos en Antioquía, cuya Iglesia estaba en su mayoría compuesta de gentiles. Poco después del llamado Concilio de Jerusalén, donde se había definido la libertad de los gentiles respecto de la ley Mosaica, llegó allá San Pedro, el cual, en conformidad con lo resuelto en Jerusalén, no tuvo el menor reparo en vivir y comer con los gentiles, sin atenerse, por tanto, a las prescripciones de la ley relativas a la distinción de manjares. Mas he aquí que llegan de Jerusalen ciertos emisarios, verdaderos o supuestos, de Santiago; y Pedro, temiendo a los de la circuncisión, se fué retirando del trato con los gentiles. El efecto de este medroso retraimiento fué desastroso. Todos entendieron, sin duda, que Pedro obraba, no por convicción, sino por debilidad o por mal entendida condescendencia. Su actitud era, como dice San Pablo, una simulación, o, según la fuerza de la palabra original, ὑπόκρισις, una hipocresía, una especie de comedia. Y, sin embargo, esta simulación arrastró a los demás Judíos, y, lo que más maravilló y dolió a San Pablo, al mismo Bernabé, su compañero de apostolado hasta entonces entre los gentiles, el que en Jerusalén tanto y tan bien había trabajado por libertar a los gentiles del yugo de la ley Mosaica. Este retraimiento de Pedro, de Bernabé y de todos los judíos, además de ser sumamente doloroso para los gentiles, ponía en serio peligro la verdad del Evangelio y la paz y la unidad de la Iglesia.

Terrible fué, sin duda, el conflicto creado por la simulación de Pedro. Pero, nos preguntamos, ¿qué fuerza tan avasalladora tenía esa simulación de Pedro, para arrastrar en pos de sí a todos los judíos y al mismo Bernabé? Vale la pena de reflexionar un poco sobre fenómeno a primera vista tan extraño, pues su examen nos dará una de las pruebas más eficaces y convincentes del primado de San Pedro, reconocido y acatado por todos, así judíos como gentiles.

La Iglesia de Antioquía estaba compuesta principalmente de gentiles, gozosos con el reciente decreto del Concilio de Jerusalén. Ya

la presencia de Pedro en esta Iglesia de gentiles no deja de ser significativa. Entre ellos, al principio, Pedro se porta como uno de ellos, sin preocuparse de las prescripciones Mosaicas. Y como Pedro, los demás judíos que había en Antioquía. En semejantes circunstancias, la tímida simulación de Pedro, si Pedro hubiera sido simplemente uno de los Apóstoles, hubiera suscitado los enojos, las protestas, las reclamaciones de los gentiles, y nada más. A Pedro le tocaba entonces retirarse, no ya del trato con los gentiles, sino de la ciudad. Y, sin embargo, pasa todo lo contrario. Los gentiles callan; los judíos le imitan; Bernabé se desmiente a sí mismo. Además, Pedro no había pronunciado una sola palabra para exhortar a los demás a que siguiesen su ejemplo; no amenazó con anatemas; no defendió su modo de proceder. Sólo su ejemplo, negativo, tímido, simulado, contradictorio, reprensible, fué, como dice San Pablo, una coacción moral, que forzaba a todos a judaizar. Ya otros, antes del Concilio de Jerusalén, habían hecho lo que ahora hace Pedro, y su ejemplo se despreció: ¿cómo ahora el ejemplo de Pedro arrasta a todos? Y Bernabé, el amigo íntimo de Pablo hasta entonces, el de carácter tan fuerte e independiente, que poco después se apartó de Pablo, el que veía comprometido su apostolado entre los gentiles, ¿por qué cedió tan fácilmente a la simulación de Pedro? ¿Es que no se le ocurrió siquiera oponerle el decreto del Concilio? ¡El ejemplo indeciso de Pedro hace más fuerza que el decreto de un Concilio! Algo debía haber en Pedro para que su solo ejemplo avasallase de tal manera. Este algo no eran sus dotes personales. Humanamente, San Pablo superaba de mucho a San Pedro. Lo que daba tal fuerza al ejemplo de Pedro no era, ni podía ser, sino su autoridad suprema y universal, reconocida y acatada por todos. Su ejemplo no era imitable; mas la autoridad del que le daba pesaba más que los decretos de un Concilio apostólico.

Ante el conflicto creado por la debilidad o condescendencia de Pedro ¿qué actitud tomó Pablo? El mismo lo dice. Vió que Pedro inconsecuente con sus principios, no procedió en este caso conforme a la verdad del Evangelio, y era, por tanto, culpable y reprensible. Por esto se le opuso abiertamente. A esta actitud leal y decidida responde su maravilloso discurso, con el cual se propuso solucionar el peligroso conflicto. No nos interesa ahora la apreciación moral de la actitud de San Pablo, si bien pudiéramos notar la moderación y respeto con que habla a San Pedro. Lo que nos interesa son las conse-

cuencias que se desprenden de la actitud y de las palabras del gran Apóstol de los gentiles.

Nadie, que conozca a San Pablo, aun cuando no fuese más que por haber leído la Epístola a los Gálatas, dudará de la perspicacia de su inteligencia en hacerse cargo de los hechos y de las personas, ni menos dudará de la noble franqueza y resolución en decir lo que siente. En tales circunstancias, veamos lo que San Pablo dice, y lo que no dice, en su discurso *contra* la simulación de San Pedro. No pudo escondérsele a San Pablo que la razón de la eficacia que tuvo el ejemplo de San Pedro era la autoridad que los demás daban a su persona. En tal caso, si esta autoridad no hubiera sido legítima y verdadera, lo primero y aun lo único que debía haber hecho San Pablo, era atacar esa autoridad. Y, sin embargo, San Pablo no ataca la autoridad de San Pedro. Y, en tales circunstancias, el no atacarla era reconocerla. Además, San Pablo en su discurso se las ha solamente con San Pedro: esto basta para su intento. Faltan todos, y Pablo habla solo a Pedro. No se dirige a los demás para refutar a Pedro. Es que no consideraba suficiente para solucionar el conflicto convencer y enderezar a los demás, si no convencía y enderezaba a Pedro. O, mejor aún, pensó sin duda que no lograría convencer a los demás, si de antemano no convencía al mismo Pedro. Sin esto no se arrancaba el mal de raíz. Por esto habla sólo de Pedro y sólo a Pedro. Ni tampoco menciona al Concilio. Si él hubiera juzgado que la autoridad del Concilio era superior a la de Pedro, el recurso más eficaz para desautorizar la conducta de Pedro hubiera sido apelar al Concilio. Y San Pablo no apela al Concilio, y Concilio Apostólico. ¿Qué hace, pues? Apela de Pedro a Pedro: de Pedro que en un caso particular no obra conforme a la verdad del Evangelio a Pedro Apóstol y supremo depositario de la verdad del Evangelio; de Pedro vacilante e inconsecuente en el obrar a Pedro jefe supremo de la Iglesia. Grande osadía necesitó y grande osadía desplegó San Pablo al oponerse abiertamente a San Pedro: pero esta misma osadía de su actitud y de sus palabras es para nosotros la más segura garantía de que San Pablo, al no atacar la autoridad de San Pedro, al apelar de Pedro a Pedro, reconocía, como todos los demás, aunque de contraria manera, la suprema autoridad jerárquica del Príncipe de los Apóstoles. Tenemos, por consiguiente, que la actitud y las palabras de San Pablo, lejos de ser una negación práctica o una dificultad contra el primado de San Pedro, son su más

espléndida confirmación. Pablo no opone a Pedro ni su propia autoridad, ni la autoridad de los demás Apóstoles reunidos en Concilio: convencido de que el conflicto creado por la suprema autoridad de Pedro, sólo el mismo Pedro, vuelto en sí, podia con su autoridad suprema solucionarlo.

Conclusión.—En la Epístola a los Gálatas San Pablo hace su propia apología: defiende enérgicamente su autoridad de Apóstol de Jesu-Cristo, defiende la verdad de su Evangelio, defiende la santidad de su doctrina moral. Y, al hacer su propia apología, Pablo hace la apología más brillante del primado de San Pedro. Pablo, además, se muestra noblemente autoritario. Su Epístola a los Gálatas no es sino un acto de autoridad apostólica. Y, mientras reclama para sí la autoridad de Apóstol, combate resueltamente, sin ceder un solo punto, a los judaizantes, destituídos de autoridad. En cambio, respecto de Pedro, se rinde a su autoridad. El visita a solo Pedro, él pide a Pedro la aprobación de su apostolado y de su Evangelio, y, aun cuando se opone a la debilidad de Pedro, lo hace apelando a la autoridad misma de aquel a quien se opone. Y juntamente da testimonio de que todos, lo mismo que él, se rinden a la autoridad de Pedro. Es que Pedro ha recibido de Jesu-Cristo una autoridad única, eminente, soberana y universal. Y, al reconocer esta autoridad única, San Pablo confiesa y testifica el primado de San Pedro.

José M. Bover.

BOLETIN TEOLOGICO

1. Acaba de salir a luz la tercera edición del libro intitulado *De Revelatione per Ecclesiam Catholicam proposita* del P. Fr. Reg. Garrigou-Lagrange, O. P. (1). Al publicarse la segunda edición tuvimos la satisfacción de elogiar esta obra por su copiosa erudición, solidez de doctrina y encadenamiento metódico de las diferentes partes que comprende. Con el nombre de Revelación se significa la primera parte de la Apologética encaminada a la demostración del cristianismo y a su defensa. Por eso el preclaro autor se hace cargo de todos los errores modernos más principales que atacan la revelación católica, los describe con esmero y exactitud y los refuta con argumentos contundentes y nerviosos; sobre todo a los críticos escriturarios, a los racionalistas y sectarios del modernismo, que con sus aparatosas teorías soñaban destruir todo lo sobrenatural reduciéndolo a la categoría de los mitos humanos, los impugna reciamente y convierte en polvo sus cavilaciones y fantasías.

En las enseñanzas y principios de su escuela rigurosamente tomística pretende encontrar las mejores pruebas y las más eficaces razones para explicar todo lo concerniente a la materia que desenvuelve; y no deja de señalar deficiencias e imperfecciones en otros sistemas católicos que desdigan o discrepen del suyo, como acaece en el que atribuye a Escoto sobre la naturaleza de la fe (pág. 233) que los partidarios del Doctor Sutil lo explican de otra manera. Creemos que mejor cuadraría esto en una obra dogmático-escolástica que en una Apologética, como presume ser la presente, encaminada singularmente a confirmar las verdades de nuestra Religión y desbaratar los sofismas de la impiedad con que se intenta socavarlas.

---

(1) *Theologia Fundamentalis secundum S. Thomae Doctrinam. Prior Pars Apologeticae* De Revelatione per Ecclesiam Catholicam proposita. Auctore P. Fr. Reg. Garrigou-Lagrange, O. P., Magistro in S. Theologia, Professore in Facultate Theologiae apud Angelicum de Urbe, et socio Academiae Romanae S. Thomae Aq. 3.ª Editio (Septem millia exemplaria) Opus juxta S. P. Benedicti XV. Optata Sacrae praesertim Juventuti Commendatum, Romae, Libreria Editrice Religiosa, F. Ferrai, Vía di Cestari, 2, 1925. Un vol. de 245 × 154 mm. y 666 págs. Precio 33 liras.

La obra, que lleva impreso un fuerte carácter personal, es muy cabal y completa, aunque demasiado extensa si se dedica a principiantes por vía de texto: abarca los prolegómenos de Apologética y dos libros: el primero discute la noción, posibilidad, necesidad y discernibilidad de la revelación; el segundo trata de la existencia de la revelación históricamente considerada. Lo que en esta tercera impresión se ha modificado lo indica en el prólogo el R. P. Garrigou-Lagrange por estas palabras: «Hemos suprimido muchas cosas menos útiles a los escolares que largamente expusimos en las dos ediciones precedentes: los que deseen penetrar íntimamente las cuestiones pueden recurrir a ellas; singularmente hemos quitado numerosas citas en la exposición de los errores y objeciones secundarias que se resuelven fácilmente presupuestos los principios explicados. Para no alargarnos en demasía hemos juzgado oportuno omitir diversos capítulos concernientes a la naturaleza de la Sagrada Teología, e historia de la Apologética en cuanto a su método, e historia del problema apologético y otros acerca de la Institución de la Iglesia, de su admirable vida ostensible por las cuatro notas características, que pertenecen al Tratado de la Iglesia.»

Sin duda que esta edición, realzada por su elegante presentación tipográfica y varios índices, tendrá la misma buena acogida que las dos anteriores, lo que manifestará, una vez más, el aprecio que se hace de este meritorio trabajo del R. P. Garrigou-Lagrange, recomendado por el Papa Benedicto XV a la Juventud estudiosa.

2. Al libro alemán *Los Lugares Teológicos de Melchor Cano* y los *métodos de las pruebas dogmáticas* (1) del Dr. Lang dió ocasión un artículo del P. Gardeil, O. P., sobre la noción de lugar teológico. Lo que es en sí, su significación, su extensión, su multiplicidad, estudia el autor en la célebre obra de Melchor Cano *De Locis Theologicis*. Empieza por ofrecer en la introducción la vida y libros del teólogo de Salamanca, y después en seis capítulos expone la condición histórica de los lugares teológicos, su índole y aplicaciones, su nú-

---

(1) *Die Loci Theologici des Melchior Cano und die Methodo des Dogmatischen Beweises, ein Beitrag sur theologischen Methodologie und ihrer Geschichte* (Los lugares teológicos de Melchor Cano y los métodos de las pruebas dogmáticas, una contribución a la Metodología teológica y a su historia) von Dr. Albert Lang, 1925. Verlag Josef Kösel &. Fiedrich Pustet, Komm.—Ges. Munchen. Un volumen de 234 × 160 mm., y VIII-256 págs.

mero y división, invención y fundamento de ellos, valor de los principios teológicos y la formación técnica de las pruebas teológicas.

Hace desde luego resaltar la originalidad y méritos de Cano. Los teólogos coetáneos de éste plantearon y resolvieron la mayor parte de las cuestiones dilucidadas en los *Loci Theologici;* pero al profesor de Salamanca corresponde la doble gloria de haber reconocido la necesidad de una metodología teológica y la de haber atinado a darle forma científica y acabada. Por eso puede concluir el Dr. Lang su disertación con estas solemnes palabras: los fundamentos positivos de Cano y las ingeniosísimas especulaciones de Santo Tomás deben complementarse por constituir ambas cosas juntas el ideal de la teología católica.

Con su vasta erudición recorre el autor los tiempos escolásticos anteriores a Cano para inferir lo que éste pudo aprovecharse de los sabios que en ellos florecieron. En lo que mira al nombre de lugares teológicos no parece que brotara de la mente del teólogo de Tarancón; antes que él lo empleó en el mismo sentido Fr. Bartolomé Carranza, O. P.; tal vez provenga de Fr. Francisco de Vitoria, O. P., o se inspiraron ambos rivales, Carranza y Cano, en Santo Tomás para enunciarlo y concretar su concepto. Seguro es que los tópicos de Aristóteles no sirvieron de modelo al Obispo de Canarias para trazar su obra, pero tuvo noticia de la Invención dialéctica de Agrícola y la utilizó copiando en ocasiones sus frases. Los tratadistas posteriores a Melchor Cano que han investigado las fuentes del conocimiento teológico, o le han seguido en su división característica de los lugares, o le han modificado, como Kilber, en algunas cosas, pero conservando sus rasgos primordiales.

Examina concienzudamente el autor cada uno de los lugares explanados por Melchor Cano y hace ver la conformidad de sus aserciones con las enseñanzas tradicionales, y sus geniales y luminosos atisbos, o agudas sentencias, como el encarecer en el párrafo de la autoridad de la historia humana el uso de la crítica en las vidas de los Santos.

Deslumbrado por el ingenio del gran teólogo dominico, apenas insiste en sus defectos y en justificarle de ellos. Convendría que se hubiese hecho cargo de las objeciones que hace a Cano Mr. Turmel en lo que atañe a varios puntos referentes al Papado, en que el dominico echa mano para apoyarlos de no pocos apócrifos *(Histoire de la*

Théologie positive. París, 1906, págs. 229, 287, 305, etc.). Pero antes de Turmel otros varios le dieron en rostro con diversas imputaciones. D. Gregorio Mayans y Siscar, en la *Vida de Miguel de Cervantes* (pág. 17), no vacila en escribir lo siguiente, después de alegar un trozo del libro de *locis:* «palabras... por las cuales se conoce cuánto apreciaba el Obispo Cano los dictámenes de Vives (Luis), a quien frecuentemente copiaba, aunque tal vez le zahirió injustamente por las causas que yo me sé, y que si Vives viviera hubiera sabido indicar». Todavía se muestra más despiadado e incisivo con el sabio Prelado el Sr. D. Agustín Sales en la censura que dió a las *Advertencias a la Historia del P. Juan de Mariana, su autor D. Gaspar Ibáñez de Segovia... Marqués de Mondejar:* «El Maestro Fr. Melchor Cano, a más de las advertencias que a su Teología hizo Gabriel Vázquez, varón de robustísimo juicio, incurrió las notas que a su diminuta confesión añadió contra su libro once, que es de la Historia, Benito Pererio, jesuíta valenciano, varón de limado juicio, advirtiéndole en el libro once de los Comentarios a Daniel, que no fué tanto autor de él como traductor del *libro de las ocho cuestiones* del eruditísimo D. Juan de Vergara, Canónigo de Toledo; y asimismo que de las fuentes de Vergara tomó Cano el agua para regar y aun fecundar de muchas maneras su campo tan celebrado. A que yo añado, que este sabio maestro, a más de las fuentes mencionadas, sacó mucha más agua de las deliciosísimas de nuestro incomparable crítico Juan Luis Vives, erudito de las buenas letras, hasta copiarle sus sentencias y pensamientos, y aun valerse de la erudición esparcida en sus siete libros *De causis corruptarum Artium*, y en los cinco *De Tradendis disciplinis* supliendo de Vives lo que no encontró en Vergara; como tocará por sus manos quien lograre el placer que yo, en carear ambos autores. Y sobre estos defectos, verdaderamente grandes, aun el Cardenal Cesar Baronio en sus Notas al Martirologio, después de haber manifestado la inconstancia y precipitación del juicio de Cano, añadió que le disimulaba en su obra muchas cosas dignas de advertencia».

Nos llama la atención que el Dr. Lang no registre en la bibliografía el artículo del P. Mandonnet sobre Cano, inserto en el *Dictionnaire de Vacant-Mangenot*, ni mencione en parte alguna al agustino español Villavicencio, cuya obra *De recte formando Theologiae studio*, libro IV, mereció a Hervás y Panduro este juicio: «La (obra) de

Villavicencio es más práctica y metódica; la de Cano es más magistral; las dos son las mejores producciones que hasta su tiempo habían visto la luz pública y sirvieron de modelo para las demás que se han publicado hasta el tiempo presente.»

Algunas citas de libros y de nombres no se hacen con diligencia. Fr. Horancio, esto es, Francisco de Orantes, no publicó *Locorum Catholicorum pro omne fide adversus Calvini Institutiones* (pág. 64), sino *Locorum Catholicorum tum Sacrae Scripturae, tum etiam antiquorum patrum pro orthodoxa et vetere fide retinenda libri septem.* De Carbajal, a quien llama Carabayal, confiesa el autor que no vió la obra; no es, pues, extraño que desfigure su título, que no es *Theologicarum Sententiarum liber* (pág. 41), sino *De Restituta Theologia Liber unus.*

A pesar de estas motas, puede en resumen afirmarse que el doctor Alberto Lang ha merecido bien con su libro de la ciencia teológica, y en especial de la Teología española.

3. En el prólogo de la *Summa Theologica* (1) expone el R. P. Juan Lottini, O. P., la causa de su impresión. Todos saben las recomendaciones de los Romanos Pontífices a los estudiantes de Teología para que lean y relean la Suma de Santo Tomás y la orden de Pío X que dispone se adopte de texto en los Centros de enseñanza que por indulto apostólico confieren grados. Sería muy de apetecer que la obra del Angélico se estudiase tal como salió de sus manos; pero el método que ahora se preconiza en la enseñanza, y la mucha extensión de la Suma, exigen ciertas modificaciones; no se pretende compendiarla; la doctrina dogmática será la misma y se propondrá en forma escolástica; omítese lo que se reputa innecesario para la formación de la mente de los jóvenes, y esto les debe servir de acicate para que acudan a beber en el purísimo manantial de la Suma de Teología. La materia se divide en tratados, y éstos en capítulos, que se corresponden con las cuestiones de la obra maestra del Doctor de Aquino; a veces

---

(1) *Divi Thomae Aquinatis Ordinis Praedicatorum Summa Theologica in breviorem formam redacta, usui Seminariorum aptata.* Auctore Fr. Ioanne Lottini ejusdem Ordinis Commissario Generali S. Officii. Pars prima. Taurini-Romae. Ex Officina Libraria Marietti a. 1820 condita, nunc Marii E. Marietti Sanctae Sedis Ap., S. RR. Congr. et Archiep. Taurin. Typographi. MDCCCCXXV. Un vol. de 235 × 155 mm. y 608 págs. Precio, 25 liras.

un capítulo comprenderá varias de éstas; añadiránse pocas notas, por evitar prolijidad y preferir el texto a semejantes anotaciones.

Toda la obra se distribuye en un capítulo previo acerca de la sagrada doctrina y tres partes: la primera versa sobre Dios; la segunda sobre el movimiento de la criatura racional hacia Dios; la tercera sobre Cristo que, en cuanto hombre, es camino que nos conduce a Dios. En el presente volumen se explican seis tratados, que se intitulan así: De la doctrina sagrada, de Dios uno, de Dios trino, de Dios creador, de los ángeles, del hombre, de la gobernación de las criaturas. En los capítulos, después de enunciados la cuestión correspondiente de la Suma y los epígrafes, se procede en esta forma: razón o división de lo que va a tratarse, cuestiones, sentencias de los teólogos, conclusiones, escolios, corolarios, observaciones, objeciones; cada capítulo no encierra precisamente todas estas cosas, pero sí, por lo menos, algunas de ellas. Válese el R. P. Lottini en la reproducción del texto Angélico de las acreditadas ediciones de la Suma patavina de 1712 y leonina de esta época.

A nosotros se nos figura que el autor ha hecho una buena obra acomodando a la pedagogía actual de los Seminarios la inmortal Suma de Santo Tomás, y facilitando grandemente su estudio a los escolares. Ya teme el P. Lottini que se le recrimine por haber mutilado la creación genial del Santo, que debe ofrecerse en su cabal integridad, sin que mano alguna ose menoscabarla; pero ¿qué cosa humana habrá que no tenga sus inconvenientes? Hay que elegir lo que se estima más fructuoso en esta materia; y creemos que con las modificaciones introducidas por el autor resultará el texto provechosísimo en las escuelas.

Nos hubiera complacido que como ha hecho con el seudo-Dionisio y Símbolo del seudo-Atanasio, indicara el R. P. Lottini la ilegitimidad o imprecisión de otros textos que empleó el Santo Doctor por reputarse en su tiempo genuinos y exactos; pero ha prescindido de ello. Así deja correr sin advertencia de ningún género el *De fide ad Petrum*, adjudicado a San Agustín (49 y 58); el dictamen atribuído a San Jerónimo, de que se incurre en herejías por palabras desordenadamente proferidas (192); el libro *ad Orosium* o diálogo 65 de las Cuestiones de San Agustín (231), que no es del Obispo de Hipona; el testimonio de Oseas, que no se conforma a la Vulgata (147); la sentencia de que los doctores latinos no usan *in divinis* el nombre

de causa (199), que, al decir de la *Summa* de Turín de 1922, lo usurparon Mario Victorino (adv. Arian., lib. VII), San Hilario (*De Trinit.*, lib. XI y XII), San Agustín (*Quaest.*, lib. LXXXIII, quaes. 46), San Anselmo y Ricardo de San Víctor (*De Trinit.*, lib. V, cap. 7), y no dudaron los Padres del Concilio florentino en afirmar que el Padre es causa del Hijo.

Pensamos que se extralimita el autor al escribir en nota (14) estas palabras y darlas por buenas: «Aquí queda refutada la herejía de Raimundo Lulio, que sostenía la demostración de todos los artículos de la fe, los Sacramentos de la Iglesia y potestad del Papa por razones necesarias, persuasivas y evidentes.» Hace bastante tiempo que el Obispo de Orihuela, Sr. Maura, salió al encuentro de esa acusación infundada: «Ya sabemos, dice, que éste es uno de los innumerables, intencionados e injustísimos cargos que la crítica anti-lulista hace al insigne teólogo catalán... ¿Se propuso... alguna vez demostrar, en el riguroso sentido de la palabra, los misterios de nuestra religión? Contestamos categóricamente que no, que de ninguna manera. (*El Sistema científico Luliano...*, por D. Salvador Bové, Pbro. Barcelona, 1908, pág. 583.)

Hemos notado que no se copian con exactitud las frases de León X en el Concilio Lateranense. No dice: «Nos sacro approbante Concilio damnamus et reprobamus omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse et in dubium vertentes cum illa immortalis existat» (361), sino «hoc sacro approbante Concilio damnamus et reprobamus omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse, aut unicam in cunctis hominibus, et haec in dubium vertentes: cum illa non solum vere et per se et essentialiter humani corporis forma existat... verum et immortalis» (Bannwart-Denzinger, núm. 338). Mejor, pero tampoco del todo bien, se traslada el mismo pasaje en la pág. 368; y aquí se añade la circunstancia agravante de escribir «cum illa (anima) immoralis existat».

En lo que concierne a la edición, así por la belleza de los tipos y nitidez de impresión como por la elegancia del papel se hace muy recomendable.

4. Al examinar el volumen anterior de las *Instituciones de Teología Dogmática* (1) del P. Lercher decíamos que reunían todas las

(1) *Institutiones Theologiae Dogmaticae in usum scholarum* auctore Ludovico Ler-

cualidades que se requieren en los libros de texto: método y coordinación en las materias, claridad en las nociones, solidez de doctrina y armónico enlace entre lo antiguo y moderno. Lo mismo hemos de repetir ahora; es un manual el presente muy hermoso y muy nutrido de enseñanzas, que se hallan expuestas con orden y claridad. Divídelo el autor en dos partes: Cristología y Soteriología, en las que discute todas las cuestiones que suelen verse en las cátedras de Teología.

El P. Lercher, sin salirse de los linderos de la Escolástica, sigue las opiniones que reputa más probables. Impugna a Suárez, Vázquez y Petavio en la distinción que introducen en Cristo de la doble filiación natural de Dios, aunque disten mucho del adopcionismo; sostiene con el Cardenal Billot que la humanidad de Nuestro Señor obraba los milagros casi del mismo modo que el sacerdote la transubstanciación, a saber, *instrumentaliter dispositive;* en cambio le refuta en su afirmación de que entre Dios y la persona que tenga naturaleza creada no puede existir título de justicia, y también en su sentencia de la moción no vital de la gracia actual causadora de los actos indeliberados sobrenaturales. Expone con particular miramiento varias teorías modernas y las rebate. Desde 1850 impera entre los actuales luteranos una creencia tocante a la *Knosis* del Hijo de Dios diametralmente opuesta a la de sus antepasados; consiste dicha Knosis en una disminución de la divinidad en la humanidad. El *Verbum caro factum est* significa que el Hijo de Dios redujo la plenitud de la divinidad a cierto estado de potencialidad. Prueba el autor contra ellos valiéndose de argumentos de todo género, explicados con meridiana claridad, que en Jesucristo las naturalezas divina y humana están hipostáticamente unidas, de suerte que Cristo es una persona en dos naturalezas distintas e inconfusas.

Ciertos teólogos recientes, como Thalhofer, admiten un sacrificio propiamente dicho, ofrecido por nuestro Señor en el cielo, que sólo difiere del de la cruz relativamente o en la forma externa. Patentiza el P. Lercher que se fundan estos teólogos en una concepción falsa

---

cher, S. J., S. Theologiae Doctore eiusque in Universitate Oenipontana Professore. Volumen tertium continens libros duos De Verbo Incarnato (de B. V. M. et cultu Sanctorum) de gratia Christi. Oeniponte, 1925, Typis et Sumptibus Felicíani Rauch. Un vol. de 215×132 milímetros y 611 páginas.

del sacrificio que esencialmente pertenece al género de signo y se cifra en la oblación de una cosa visible mediante una acción sacrifical sensible y moralmente simultánea al sacrificio interno. Demuestra, asimismo, que el alma de Jesucristo, a partir de su origen, estuvo dotada de la visión beatífica de Dios, contra algunos autores de esta época, como A. Gunther, Klee, Laurent, Bougand, Knittel, Schell, que en esta materia abandonaron la doctrina común antigua.

Los sistemas así heterodoxos como católicos, sobre la eficacia de la gracia o su relación con el libre albedrío, están bien explanados; en el *facienti quod est in se* apártase de Suárez y lo entiende de las obras hechas con gracia. Aduce en la Mariología una tesis que suena de esta suerte: María se denomina mediadora nuestra con verdadera razón; al desenvolverla asegura que, tomada en el sentido de que la Virgen Santísima se ha de considerar como medianera de todas las gracias, porque ninguna se otorga sino impetrada por ella en el cielo, es común persuasión de la Iglesia, estriba en la naturaleza del asunto y se atrinchera con la recomendación de la Sede Apostólica. Añade un apéndice, dedicado a San José, esposo de Nuestra Señora, en donde expone con precisión y brevedad las excelsas prerrogativas del santo Patriarca.

Hemos advertido que menciona pocos teólogos escotistas; en la causa motiva de la Encarnación no se ve citado ni uno solo como mantenedor de la opinión contraria a la tomista, que tan cara es a los partidarios del Doctor Sutil. De los modernos teólogos españoles se nombra a Beraza y alguna vez a del Prado.

De esta ligera reseña se colegirá que es un texto de verdadero mérito, que se abrirá camino en las escuelas.

5. En el tomo que vamos a reseñar termina el R. P. Otten la materia de Sacramentis (1) que ocupa el postrer lugar en los cursos teológicos. Trata de los cuatro últimos sacramentos: Penitencia, Extremaunción, Orden y Matrimonio. Observa el mismo excelente método que en los volúmenes anteriores; analiza todas las cuestiones discutidas en los manuales y adopta la forma silogística hasta en los argu-

---

(1) *Institutiones Dogmaticae in usum Scholarum*, auctore Bernardo J. Otten in Collegio Maximo S. Ludovici Sacrae Theologiae et Historiae Dogmatum Professore. Tomus VI. *De Sacramentis Poenitentiae, Extremae Unctionis, Ordinis, Matrimonii.* Typographia Loyolaea, Chicago, Illinois 1925. Un vol. de 230 × 148 mm. y XVI-486 págs.

mentos escriturarios. Las tesis se enuncian con claridad y distinción de partes; y después de demostrarlas concluye deshaciendo las objeciones de los adversarios. Encabeza cada proposición con una lista de teólogos de consulta, y junta en estrecha lazada lo antiguo con lo moderno. Como testimonio de que está al corriente de las opiniones importantes modernas puede servir la sentencia que hace suya del Cardenal Van Rossum, en que se aboga por la sola imposición de manos como materia del Sacramento del Orden. En lo que toca a la Extremaunción se aprovecha abundantemente del profundo estudio efectuado por el P. Kern.

Su criterio es recto y sólido pero ecléctico dentro de los muros de la escolástica. Rechaza la teoría de que los Ordenes menores y el subdiaconado entren en el censo de los sacramentos; disiente del Cardenal Billot en la suficiencia de la atrición con el voto del Sacramento para que al enfermo imposibilitado de confesarse se le perdonen los pecados graves recibiendo la Extremaunción; opina el autor que se requiere el acto de perfecta contrición. Explica hermosamente el modo de entenderse las formas deprecatorias de absolución que se estilaban antiguamente en el Sacramento de la penitencia; equivócanse los autores que aseguran haberse empleado siempre en la Iglesia la forma absolutoria indicativa; mas distinguiendo entre la deprecación simplemente tal y la potestativa que lleva entrañado el ejercicio de la potestad para obrar lo que a Dios se pide, entiéndense el valor y sentido de aquellas fórmulas viejas.

Alega con frecuencia textos del nuevo Código de derecho canónico y otros documentos nuevos de la Iglesia; y combate, moderada pero eficazmente, a protestantes antiguos y coetáneos, racionalistas, liberales y modernistas, como es de ver en la institución de la jerarquía eclesiástica que para los protestantes y modernistas proviene de mera evolución o de la voluntad humana y no de derecho divino.

Tal vez en algunas tesis amontone el P. Otten demasiados testimonios de Padres, y no en todos ellos se adivina su fuerza probatoria. De lo que Paulino atestigua en la vida de San Ambrosio que lloraba con los que le confesaban sus caídas para recibir penitencias sin que descubriera a nadie las causas de los crímenes, no es obvio inferir la existencia de la penitencia privada que en la Iglesia se concedía; podía tratarse de la pública. Un poco nos admira que no haga alusión alguna a la Bula *Sacrae religionis* en que otorga Bonifacio IV al Abad

de Santa Osyth en Essex (diócesis de Londres) la facultad de poder conferir el diaconado y presbiterado a los canónigos profesores de aquel monasterio, publicada en marzo de 1924 por el Rmo. Federico Folfi. Es documento interesante del que merecía hablarse a fin de desvanecer ciertas dificultades sobre el ministro de la Ordenación sacerdotal.

Para terminar diremos que nuestro juicio sobre este volumen no difiere del de los otros: Un buen manual de teología, muy adecuado para el estudio de la misma en Seminarios y Colegios eclesiásticos.

6. «Muy poco conocido es Ricardo de Middleton o Mediavilla (1); y a pesar de los esfuerzos del R. P. de Martigné, su nombre casi se ignora en nuestros días. Verdad es que los eruditos le mencionan honrosamente en sus historias de la Teología y Filosofía; pero no sale de esa restringida esfera». El R. P. Hocedez, S. J., cuyas son las palabras transcritas, ha querido estudiarle de un modo especial y sacarle de la penumbra en que yace semiolvidado. Por eso examina en este bello libro su vida, sus obras, su doctrina. Empieza por una introducción crítica en que da razón de las biografías escritas sobre Ricardo y las fuentes de que se ha valido para entretejer esta obra; los escritos auténticos de Mediavilla y la fecha precisa o aproximada en que los compuso.

La vida se distribuye en tres capítulos: primeros años, profesorado, últimos tiempos y gloria póstuma. Merece observarse que no se conoce con certidumbre la patria del teólogo, aunque probablemente nació en Inglaterra. En la doctrina se analizan sus enseñanzas filosóficas, físicas, admiradas por Mr. Duhem, que grandemente las elogia, las metafísicas y teológicas. A esta parte, como era natural, ha dedicado el autor mayor espacio y más detenida atención. Concluye haciendo un resumen que comprende los siguientes epígrafes: Influencia predominante en el pensamiento de Ricardo Middleton; características de sus tendencias; unidad de su sistema; ortodoxia de su doctrina; cotejo entre Mediavilla y los Santos Tomás de Aquino y San

---

(1) Spicilegium Sacrum Lovaniense. Etudes et documents. Fascicule 7. Edgar Hocedez, S. J. Profeseur au Collége Théologique, S. J. de Louvain. *Richard de Middleton, sa vie, ses œuvres, sa doctrine.* Louvain, «Spicilegium Sacrum Lovaniense», Bureaux, Rue de Namur, 40. París, Librairie Ancienne d'Honoré Champion, Edouard Champion, Quai Malaquais, 5. 1925. Un tomo de 255 × 164 mm. 7, XVI-155 págs.

Buenaventura y el Doctor Sutil, Escoto; testimonio de la vieja Escuela Franciscana. Insértanse después siete apéndices, en que se confrontan las ideas de Ricardo con las de otros teólogos sus contemporáneos o anteriores a él, se alegan las obras citadas por aquél y se incluyen tres sermones de Middleton y uno de Enrique de Gante, que aparecen en una colección conservada en dos manuscritos de la Biblioteca Nacional de París.

Dibújase en este estudio a Ricardo Mediavilla como a un excelente lógico, pero no como a un metafísico de raza, más analítico que sintético; un teólogo prudente, conservador, docto e independiente; intenta enlazar la tradición y el progreso; sigue al Angélico en varias cuestiones, v. gr., en la opinión de que sin la caída de Adán el Verbo no hubiera encarnado, en mirar la impecabilidad de Cristo como una consecuencia de la visión beatífica, en considerar los actos del penitente a modo de materia del sacramento de la penitencia; pero en otras ocasiones discrepa del Doctor de Aquino; generalmente, en las tesis en que difieren Santo Tomás y San Buenaventura, abraza las del Seráfico. Con éste concibe la teología a manera de ciencia práctica. Sostiene asimismo en su obra que no se distinguen realmente la caridad y la gracia; que la naturaleza angélica se compone de materia y forma, y se multiplica en una misma especie; que la bienaventuranza consiste formalmente en un acto de la inteligencia y voluntad. Aunque en estas sentencias se acerque o acomode al sentir de Escoto, opina sin embargo el P. Hocedez que no puede considerársele por precursor del Doctor Sutil; éste es intrépidamente innovador; aquél, mantenedor de la tradición; éste lleva hasta el cabo su crítica denodada; aquél fija principalmente su mira en la seguridad de la doctrina.

Con particular empeño advierte el docto autor que Middleton no patrocina la sentencia de la Inmaculada Concepción de la Virgen María, según lo han escrito varios autores, y aun equivocadamente se le ha atribuído un libro enderezado a la defensa del misterio; lo que sustenta y celebra es la total y omnímoda pureza de la Madre de Dios en cuanto a carencia de todo linaje de pecados actuales.

La figura del eminente franciscano se yergue, merced al pincel del P. Hocedez, simpática, atractiva, coronada con la aureola de la ciencia y de la virtud; a los españoles se nos ofrece doblemente amable, por haber pisado el suelo de nuestra patria y derramado en España

los raudales de su ciencia enseñando al Obispo de Tolosa, San Luis. Pero este libro no sólo da a conocer a Mediavilla, sino la historia filosófica y teológica de su tiempo, las doctrinas y enseñanzas de multitud de teólogos, como Godofredo de Fontaines, Enrique de Gante, Gil de Lessines, y de Roma, Santo Tomás de Aquino, San Buenaventura, Escoto, etc., y los desvaríos del famoso Olivi. Con suma competencia explica las sentencias teológicas de las diversas escuelas, y las compara entre sí, y deduce atinadas consecuencias; ostenta vasta erudición en estas materias, aplicación constante al objeto de su estudio, sin omitir nada que pueda esclarecerlo, y pretende mostrarse imparcial en sus juicios. Pero, ¿consigue siempre esto último? No pensamos que todos lo concedan. Traslúcese cierto afán y prurito en desligar a Middleton de Escoto y a presentarlos como antagonistas, o poco menos; ya se conviene en que a veces les hace coincidir la tradición escolar de su Orden; pero se advierte que la inspiración de sus obras los divide profundamente. Por eso hace el autor resaltar sus discrepancias en determinadas opiniones y atenúa su conformidad en otras.

Acaso se quejen de esto los escotistas; como se quejarán de que al querer estimar y pesar la autoridad que Middleton ejerció en la época de la teología postridentina, se olvide por completo la Escuela escotística (pág. 140). Pues ¡qué! Los franciscanos ¿no significan nada en la historia de la Teología? Al minorita Poncio Carbonel (nosotros escribimos Carbonell) se le hace sin titubear (pág. 115) maestro de San Luis Obispo de Tolosa. Un eruditísimo hijo de San Francisco, el P. Atanasio López, escribía no hace mucho en el Archivo Ibero-Americano estas palabras: «Todos nuestros historiadores... afirman que Poncio fué maestro de San Luis... Quizá sea así; pero sólo sabemos que fueron maestros Fr. Francisco Bru y Fr. Pedro Scarrer», y añade en nota: «Algunos historiadores, fundados en el silencio que se observa en la vida y en el testamento de San Luis, no admiten que Fr. Poncio fuese su maestro». Ehrle. *Historia Bibliothecae Romanorum Pontificum*, Romae, 1890, tom. I, pág. 141.

La obra se presenta con todo el aparato de los libros modernos. Lleva al principio, antes de la introducción y después del prólogo una lista de las abreviaciones de los autores que se mencionan en el texto; y al fin tres índices: el primero es de citas de las obras de Middleton; el segundo una tabla alfabética de nombres propios y de materias; el

tercero una tabla analítica de materias. La impresión buena, limpia y correcta.

7. Repetidísimas veces hemos dado cuenta del conocido y por todos alabado Diccionario de Teología de Vacant-Mangenot (1). Con manifestar que estos fascículos que comienzan en Joaquín de Flora y concluyen en Liberalismo, no desdicen de los anteriores, sino que se asemejan a ellos, estaba hecho su elogio más completo; pero en su confirmación conviene aducir algunas consideraciones. Los artículos aparecen compuestos con mucho esmero y primor, y algunos de ellos pueden pasar como verdaderos tratados de la materia sobre que versan. Así, por ejemplo, los concernientes al judaísmo y a los judíos, al juicio final, justicia original, justificación, Kant y Kantismo, Libros sagrados de Job, Jueces, Jonás, Levítico, a Lacordaire y sus sermones, Lamennais y sus errores, laxismo, León I y X, Concilios de Letrán. Estúdianse las cuestiones bajo todos su aspectos, nada importante se omite, se declaran su desenvolvimiento e historia, sus relaciones y vicisitudes, aplauso y contradicciones que han suscitado y el estado actual en que se hallan.

Contiénense en ellos ideas de sumo interés. Al tratar del libro de Jonás se concluye que su interpretación parabólica es teológicamente legítima y reconocida por tal aun por los exégetas que sostienen la explicación histórica, como Trochon, *Les petits prophétes* 1883, página 221. En lo concerniente a la preeminencia del patriarca San José, se asevera que se presenta la tesis con todos los fundamentos de probabilidad teológica. No obstante, asiéntase que no puede defenderse su inmaculada concepción, como algunos lo han pretendido, pues tal privilegio se reserva exclusivamente para la Virgen entre los puros hombres. Sobre la prerrogativa de su santificación en el seno maternal hay discusión entre los teólogos: la mantienen Gersón, Isidoro, Isolano, Bernardino de Busto, San Alfonso de Ligorio, Juan de Cartagena y el P. Morales. Pero Suárez, a quien San Alfonso alega como renovador de la sentencia de Gersón, la contraría, a pesar de su en-

(1) *Dictionnaire de Théologie Catholique contenant l'exposé des doctrines de la Théologie Catholique, leur preuves et leur Histoire* commencé sous la direction de A. Vacant, professeur au grand Séminaire de Nancy, E. Mangenot, professeur a l'Institut Catholique de París, continué sous celle de E. Amann... París, Librairie Letouzey et Ané, 87, Boulevard Raspail.—Fascicules LXV-LXXI *Joachim-Liberalisme.* Cada fascículo consta de 130 páginas poco más o menos, en 4.º El precio de cada uno de ellos es de 8 francos y el correo, pagable en la quincena que sigue a la recepción.

cendida devoción al Santo Patriarca; se adhiere al teólogo granadino el papa Benedicto XIV; la razón en que se apoyan, ofrécela así el Padre Suárez: «Tales afirmaciones que salen fuera de las reglas de la Escritura no pueden admitirse si no ostentan el sello autorizado de la Iglesia o de los Padres, lo que no acontece en el caso presente». El articulista que se muestra partidario de Suárez y Benedicto XIV termina diciendo que falta a la opinión gersoniana firme y macizo fundamento en la Sagrada Teología.

En la explicación de la justicia original se indica que el solo punto que en la teoría de Santo Tomás queda indeterminado es la relación existente entre la justicia original y gracia santificante; relación que entraña su interés en razón del concepto correspondiente del pecado de origen definido así por el Angélico: *destitutio justitiae originalis*. De donde promanan las diversas sentencias antiguas y modernas de sus discípulos explicadas gallardamente en el Diccionario y a las que el escritor pone el siguiente colofón: Debe concluirse con Belarmino que no reviste grande importancia el que se repute a la gracia *gratum faciens* parte de la justicia original o solamente raíz y causa de ella.

El final del artículo de Lamennais no deja de ser curioso. Según Rohrbacher su significación teológica se concentra en esta fórmula: Escritos en dos tomos; el primero dice sí; el segundo no; valor total cero. En la reseña de Kant y en sus contestaciones con el gobierno prusiano merecen citarse estas noticias poco divulgadas: Desde 1783 Kant se inquieta en presencia del fanatismo que mina la libertad de pensar y contempla azorado el procedimiento del gobierno de Berlín. Se imagina que los jesuítas han armado contra él y contra los amantes de la luz una vasta conspiración, y demanda a Plessing que le suministre informes sobre este asunto. En su contestación le descubre Plessing que cierto rey protestante es un jesuíta disfrazado..., que el catolicismo y jesuitismo extienden, a manera de pulpos, sus tentáculos hasta Inglaterra, Dinamarca y Suecia: Inglaterra está en trance de sucumbir.

La conclusión general del artículo sobre la predestinación es muy lógica y consoladora. Además de la autoridad de la Iglesia romana que orienta al creyente, la razón, la historia, la experiencia se adunan para reconocer en sus discretas enseñanzas el justo medio capaz de consolidar lo más precioso de la herencia cristiana entre las pre-

tensiones malsanas de un racionalismo irreligioso y de un misticismo sin moralidad.

Claro es que no todos los artículos encierran igual valor, y en algunos se transparenta el apasionamiento de los escritores. Francia sale mejor librada que otras naciones; de España se omiten teólogos de cuenta como, v. gr., el P. Lardito que ocupó honoríficos puestos en su Religión benedictina, escribió tres infolios de Comentarios sobre San Anselmo, defendió acérrimamente al Cardenal Sfondrato y compuso una historia acerca de los turcos. En estos Diccionarios es punto menos que imposible que no se deslicen equivocaciones; indicaremos algunas que hemos notado. El confesor del rey Fernando VI no se llamaba Antonio Rábago (col. 1.524) sino Francisco; ni en 1740 podía ser confesor de aquél, puesto que no empuñó las riendas del gobierno hasta 1746. En el Boletín de la Real Academia de la Historia puede leerse un extracto de una carta del P. Burriel al Padre Rábago, fechada en mayo de 1747, en que le felicitaba por su nombramiento de confesor real, y espera de esa designación mucho en favor de las letras y de las ciencias. El célebre Andrada de Paiva, aunque defensor de los jesuítas, no perteneció a la Compañía, como se afirma en la col. 2.209. A Alfonso de Castro se le trueca el nombre en Pedro (col. 2.209). Al trinitario Leandro del Santísimo Sacramento se le denomina Francisco Leander (col. 96) y no falleció en 1669 sino en 1663. Manuel de la Concepción no imprimió el Compendio de las obras morales de Fr. Leandro, en Barcelona en 1680, sino en Salamanca en 1677 y en Pamplona en 1696. La *Summa Theologiae Moralis*, del P. Henríquez, S. J., no se publicó en Venecia de 1591 a 1600. Salió en Salamanca en 1591-1593; en 1596 y en 1600 se hicieron otras ediciones en Venecia y el 1613 en Maguncia. El dominico Bartolomé de Ledesma ni nació cerca de Ledesma sino en Nieva, ni dió a luz una suma de casos de conciencia o de los Sacramentos, México 1560, Salamanca 1585. Lo que hizo es editar en Méjico: De septem novae legis Sacramentis Summarium ... Mexici ... 1566, y en la ciudad del Tormes, Summarium Reverendissimi D. Fratris Bartolomaei a Ledesma ... denuo ab authore recognitium novisque additionibus auctum ... Salmanticae ... Excudebant Haeredes Matiae Gastii MDLXXXV. Errores que significan muy poco en una obra, en donde se encuentran tantísimos aciertos y tan admirables enseñanzas.

A. Pérez Goyena.

NOTAS Y TEXTOS

ACERCA DE UNA NOTA REFERENTE AL SACRAMENTO DEL ORDEN

En el último número de la acreditada revista de la escuela teológica de San Maximino *Revue Thomiste* (1) publica el P. Hugon, O. P., del Colegio Angélico, una nota dedicada a comentar una serie de artículos aparecidos en Estudios Eclesiásticos el año pasado, acerca del Sacramento del Orden. Comienza dicho Padre por referirse a los artículos del P. Puig de la Bellacasa, S. J., acerca de la Bula *Sacrae religionis* de Bonifacio IX, y admite como probable la interpretación que dicho Padre da del sentido de esta Bula. Pasa luego a hablar de mi serie de artículos, en los cuales pretendí probar, en primer lugar, que el Decreto de Eugenio IV para los armenios, en la parte referente a los Sacramentos, no es una declaración oficial de doctrina, sino una instrucción doctrinal práctica para los mismos; y en segundo lugar que las pruebas que suelen aducir algunos autores, sacadas del Concilio de Trento, para probar que al Subdiaconado y a los Ordenes menores les compete el carácter de Sacramento, carecen de consistencia. Mas ninguno de estos artículos le ha convencido al P. Hugon; antes bien cree que su sentencia contraria permanece en pie. Nos va a permitir que examinemos los conceptos que emite al refutar nuestros artículos. Mas advertimos de antemano que deseamos ser breves, pues estamos preparando un nuevo artículo acerca del Decreto para los armenios, después de haber recogido diversos aspectos y argumentos, presentados recientemente por varios autores, que defienden la tesis contraria a la nuestra, y desde luego no dejaremos de ocuparnos en él de los conceptos emitidos por el mismo P. Hugon, en su meritísimo tomo último de su tratado teológico (2), en el que defiende con tesón que la entrega de los instrumentos es la única materia esencial del Sacramento del Orden para la Iglesia latina.

Cree el P. Hugon que he perdido el tiempo probando que el Concilio de Florencia no pretendió cambiar la materia esencial del Sacramento del Orden. Porque el cambio estaba hecho hacía ya tiempo, dice, pues así como los actos particulares, repetidos hacen la ley, así también la entrega de los instrumentos, poco a poco introducida, ha acabado por prevalecer... No poco me ha sorprendido que el Padre ni una mención haya hecho de la refutación que presentaba yo de esta explicación. Allí exponíamos la manera varia y oscura de hablar de los teólogos de entonces, al requerir como esencial alguna entrega de instrumentos. Ciertamente no insistimos mucho en este punto de la variedad y oscuridad de los teólogos de los siglos XII y XIII, acerca de la materia esencial del sacramento del Orden, pues nos pareció inútil, después de haberlo demostrado con claridad meridiana el cardenal Van Rossum (*De Essentia Sacramenti Ordinis*, núme-

(1) *Mai-Juin, 1926, pp. 263-266.*

(2) *Tractatus dogmatici, t. V* (París 1925).

ros 340-353). Añadíamos que es verdaderamente increíble que una potestad, que muchos niegan a la Iglesia, de cambiar la materia de los Sacramentos, la dejara en manos de los fieles o de los teólogos, para que según su parecer circulara el poder causativo de una parte a otra del rito sacramental, como por arte de encantamiento. Es verdad que Santo Tomás declaró la entrega de instrumentos como esencial. Mas si la Iglesia pretendió consagrar esta opinión y hacerla suya oficialmente, estaba obligada a declararlo a la Iglesia de Occidente, y a no permitir más disputas sobre este punto.

Prosigue diciendo el P. Hugon que la voluntad de la Iglesia se manifiesta en primer lugar por el parecer de los teólogos, de los cuales los que excluyen el carácter sacramental de la entrega de los instrumentos son en número *ínfimo* en comparación de los que lo admiten... Confesamos no entender a qué época se referirá dicho Padre, pues actualmente son bien pocos los que le siguen. Así se comprende que los autores que defienden la tesis contraria a la del P. Hugon puedan presentarla como *moraliter certa*, *inter recentiores* FERE COMMUNIS (V., p. e., Pesch (1), Otten (2). Véase cómo juzgaba nuestra sentencia, ya en el siglo XVIII, un autor bien poco sospechoso de parcialidad, el cardenal Orsi, O. P.: MANUUM IMPOSITIONEM PRO MATERIA *et illi adiunctam orationem habendam esse pro forma sacramenti ordinis* ESSENTIALI ET ADAEQUATA, *non apud Graecos modo et alias orientales nationes, sed etiam* APUD LATINOS, TOTA PAENE ERUDITORUM NATIO PROFITETUR. *(De invocatione Spiritus S. in liturgiis*, c. 5, n. 2.)

También se manifiesta la voluntad de la Iglesia, añade el P. Hugon, en las palabras de Inocencio IV, en las cuales dicho Papa afirma que en la Epístola de S. Pablo a Timoteo encontramos que el Apóstol imponía las manos a los ordenandos y oraba sobre ellos; mas puesto caso que no se habla allí de otra forma observada, la Iglesia en el transcurso de los tiempos ha determinado las formas que se han de usar, de suerte que, si alguno fuese ordenado sin que ellas hubiesen sido guardadas, habría que suplir lo omitido... Realmente no comprendemos que este documento demuestre que la Iglesia ha sancionado el cambio de la materia del Sacramento del Orden. Pues, 1.°, aquí se trata de formas y no de materia; 2.°, se habla de lo que ha hecho la Iglesia determinando las formas que no están explícitas en la Escritura; 3.°, puede también deducirse que la Iglesia ha prescrito además de las formas esenciales otras, que si bien no lo son, manda que se observen; y en caso de haber sido pasadas por alto hay que suplir lo omitido, como obligatorias que son, tanto más que podrá haber duda a veces de cuál sea la oración esencial. Ni una palabra se dice de materia sacramental, ni menos aún de materia que de esencial haya pasado a secundaria y viceversa. Puede confirmarse nuestra afirmación de que aquí no se trata de materia sacramental sino de forma, atendiendo a unas palabras que están hacia la mitad del párrafo mencionado de Inocencio IV, y que no sabemos por qué las habrá suprimido el P. Hugon en su *Tract. dom., t. V, p. 513*, en donde cree uno hallar la cita entera. Dicen así: *Unde credimus quod nisi essent for-*

(1) *Praelectiones dogmaticae*, t. VII, p. 311, edit. 4.ª et 5.ª (Friburgo, 1920).
(2) *Institutiones dogmaticae*, t. VI, p. 315 (Chicago, 1925).

mae postea inventae sufficeret ordinatori dicere: sis sacerdos, vel *alia aequipollentia verba.*

Creemos conveniente, después de lo dicho, llamar la atención acerca de un múltiple error o equivocación que podría engendrar la mencionada cita del P. Hugon. Pues en primer lugar, no son estas palabras de una Decretal, como parece indicarse en la nota, sino de las glosas o comentarios que compuso Inocencio IV a las Decretales, o sea que las tales palabras están sacadas de la obra *Innocentii Quarti Pontificis Maximi, In Quinque Decretalium libros... Commentaria doctissima.* En segundo lugar, no son palabras de un Papa que da doctrina a la Iglesia, sino de Sinibaldo Fieschi, cuando todavía no había sido elevado a la dignidad de Supremo Jerarca de la Iglesia con el nombre de Inocencio IV [Hurter, *Nomenclator literarius*, t. II, edic. 3.ª, col. 366 (Innsbruck 1906)]. A fin de que nuestros lectores se ahorren un trabajo ímprobo al compulsar esta cita del P. Hugon, no será inútil advertirles que el lugar de las Decretales que comenta Inocencio IV no es lib. XVI, c. *Presbyter* (pues tal lugar no existe en todas las Decretales), sino l. I, tít. 16, c. 3 *Presbyter*. Finalmente, para que se vea con evidencia que esta cita de Inocencio IV no hace al caso, nótense las siguientes palabras, que siguen un poco más abajo en dicha glosa: *Quidam tamen dicunt quod haec duo, scil. de patena et calice, non sunt supplenda, quia* NON SUNT DE SUBSTANTIA, *tamen securius est supplere.*

Cree finalmente el P. Hugon que esta voluntad de la Iglesia se manifiesta también en aquellas palabras del Pontifical Romano: «Moneat Pontifex ordinandos quod instrumenta, *in quorum traditione character imprimitur*, tangant»... Pero, ¿ha reparado el P. Hugon en que de estas palabras, aun cuando fuesen de una declaración oficial de doctrina de la Iglesia (que no lo son), no se sigue su tesis? Actualmente hay teólogos, como el P. Umberg, S. J., que si bien defienden que la materia esencial del Sacramento del Orden es sólo la imposición de las manos, con todo atribuyen a la Iglesia la potestad de asignar condiciones de validez del rito sacramental, aun puesta ya la materia y la forma, y creen reconocer este prerrequisito para la validez del Sacramento del Orden en la entrega de los instrumentos (1). Estos acostumbran decir que el carácter se imprime con la entrega de los instrumentos por realizarse entonces la condición requerida por la Iglesia. Y esto mismo creemos que responderán los canonistas que, como el cardenal Gasparri, opinan por una parte que la materia esencial del Sacramento del Orden única es la imposición de las manos, mas por otra exigen que el ordenando toque con contacto físico los instrumentos que se le entregan so pena de nulidad del Sacramento (2). Ya ve, pues, el P. Hugon que de la verdad de estas palabras del Pontifical no se sigue aún su tesis. Otros, por el contrario, opinan que estas palabras, ya de algunos siglos añadidas al Pontifical, reflejan la disciplina eclesiástica más común en su tiempo. Mas advierten que el

---

(1) *Zur Gewalt der Kirche über die Sakramente*, en la revista *Der Katholik* (Mainz, 1915), pág. 38.

(2) *De Sacra Ordinatione*, págs. 202-207 (París, 1894).

Pontifical ha sido corregido y enmendado bastantes veces (1), y si ningún Papa moderno se ha atrevido a suprimirlas, bien puede ser o porque de ellas no se deduce que en la Iglesia haya habido cambio esencial en la materia del Sacramento del Orden, o bien tal vez por la autoridad de los teólogos que defienden aún que la entrega de los instrumentos es materia esencial.

De todos modos, pensamos que si el P. Hugon quiere conocer sin duda el sentir actual de la Iglesia, más que a las palabras de una proposición accesoria inserta en el Pontifical, ha de atender a los documentos modernos oficiales de la Iglesia, en que se declara la doctrina. Recuerde, como lo expusimos en uno de nuestros artículos (y nos maravilla que en la nota no conteste a tan fuerte argumento), que León XIII rechazó como inválidas las ordenaciones de los anglicanos, no por carecer de la entrega de los instrumentos, como lo afirma el Papa, sino porque no vió en las oraciones, que debieran dar su significación a la imposición de las manos, nada que indique lo peculiar del Orden. Y ¿cree el P. Hugon haber hallado el verdadero sentir de la Iglesia, apartándose del parecer de León XIII, teniendo por meramente accidental lo que él consideraba como esencial en un legítimo rito de ordenación sacramental?

Pasa luego dicho Padre a tratar directamente del Decreto *pro Armenis*, e insiste en que es un acto *conciliar* y *doctrinal*, que no puede calificarse de *erróneo*... De que sea *conciliar* poco puede inferirse, pues gran parte de los Concilios promulgaron cánones disciplinares, y nadie negará que puedan presentar a los fieles un catecismo de doctrina cristiana, aprobado en general por ellos. Por lo menos, esta fué la intención del Concilio de Trento, aunque no pudo llevarla a cabo (2). Añade el P. Hugon que el susodicho Decreto es un acto *doctrinal*, y pretende deducirlo de las palabras del mismo. Ya refutamos largamente esta deducción de las palabras mismas del Decreto, y sentimos que nuestro argumento no le haya merecido al Padre ni la más mínima mención, siquiera para rebatirlo. Creo que si el P. Hugon repara en el texto del Decreto, verá que no sólo en la parte 5.ª del mismo, pero ni aun en las otras, se pretende dar una *nueva* declaración doctrinal. No hace Eugenio IV otra cosa que insertar uno después de otro símbolos y definiciones antiguas, proponiéndolos obligatoriamente para la unión. Así, en la parte 1.ª del Decreto, después de presentar a los armenios el Símbolo Niceno-Constantinopolitano, añade de su parte Eugenio IV: *Hoc autem sanctum Symbolum, sicut apud Latinos mos est, ita decernimus per omnes Armenorum Ecclesias intra missarum solemnia, singulis saltem dominicis diebus et maioribus festivitatibus, decantari vel legi.* No creemos que haya teólogo alguno que vea en estas palabras señal alguna de declaración *nueva* doctrinal, como confirmando declaratoriamente lo ya definido. Llegó Eugenio IV a la parte 5.ª del Decreto, y para dar un compendio de doctrina sacramental, en lugar de apelar a símbolos o definiciones, acudió a un Opúsculo de Santo

(1) Baudot, *Le Pontifical*, págs. 57-61 (París, 1910).

(2) Paschini. *Il Catecismo Romano del Concilio di Trento*, pp. 7-17 (Roma, 1923).

Tomás, en el que se trataba brevemente de los siete Sacramentos; lo acortó algún tanto, lo aprobó y les obligó a admitirlo, como a un protestante que quiera entrar en la Iglesia le entregamos un pequeño catecismo y le decimos que para estar en la Iglesia católica es menester que se haga con aquella doctrina. No creo que en estos casos puede ocurrírsele a nadie ir a buscar un catecismo en el cual *sólo* se contengan proposiciones declaradas por Papas o Concilios.

Concluye el P. Hugon la censura de nuestros artículos, sobre el Decreto *pro Armenis* y el Sacramento del Orden, con esta sentencia: «Cómo se podrá responder a los orientales que digan: En una circunstancia solemne la Iglesia Romana nos ha convidado a la unión, y cuando se ha tratado de presentar la *verdad* de los Sacramentos, no ha logrado sino darnos un documento erróneo...» Y decimos también nosotros, qué responderán los que siguen la sentencia del P. Hugon a quien tenga la idea de hacerles esta pregunta: ¿Por ventura, no defienden ustedes una sentencia que es cabalmente la contraria de la que siguió León XIII en un documento *ex cathedra?* Los Romanos Pontífices y los Concilios ecuménicos, sin duda que no yerran cuando solemnemente, o de modo ordinario, enseñan a los fieles de la Iglesia la doctrina católica. Mas cuando llegan a puntos de doctrina escolástica, oscuros y debatidos entre los teólogos católicos, no pueden sino acomodarse a lo más común, y el Espíritu Santo vela para que en estos casos no se lancen a la ventura, promulgando una declaración oficial de doctrina imprudente. Este mismo Espíritu Santo impidió, como creemos, que en el Decreto para los armenios hubiera declaración oficial en materia de Sacramentos.

Pasa, por fin, el P. Hugon a ocuparse de nuestro último artículo, en el cual negamos que del Concilio de Trento se pueda sacar la sacramentalidad del Subdiaconado y de los Ordenes menores. No le gusta al Padre que hayamos afirmado que, de haber vivido Santo Tomás en los tiempos modernos, habría defendido la misma sentencia que San Alfonso de Ligorio. Mas no sabemos si advirtió que no hicimos sino recoger lo que ya afirmaba Domingo Soto, y también lo repitieron en sus notas de la Suma los comentadores Nicolai, Sylvio, Billuart, etc.

Cree el P. Hugon que, si bien es verdad que el Concilio no quiso zanjar ninguna de las controversias que mediaban entre los teólogos en este punto, con todo, es lícito argumentar en favor de su tesis, apoyándose en el texto actual del mismo. A lo cual podemos responder distinguiendo. Pues es evidente que cuando el texto de los Concilios está claro, se puede argumentar basándose en el mismo; mas cuando a primera vista no aparece claro, y del ulterior examen resultan dudas, entonces es preciso apelar a las actas y ver qué sentido pretendió el Concilio dar a sus palabras. Ahora bien; creemos haber probado en nuestro artículo que el Concilio procuró evitar todos los asideros que tomaban de las palabras del mismo los partidarios de la sacramentalidad de todos los Ordenes. Esto no obstante, el P. Hugon pretende aún sacar un argumento de la comparación de los cánones 2.° y 3.° Mas no sabemos si habrá reparado en que este último canon dice así: *Si quis dixerit ordinem* SIVE SACRAM ORDINATIONEM *non esse vere et proprie sacramentum*... A. S. No declara,

pues, el Concilio de Trento que todo Orden sea Sacramento (si bien en el canon 2.º ha dicho que existen Ordenes mayores y menores), pues parece que algo significa la limitación SIVE SACRAM ORDINATIONEM.

Finalmente, preguntaba el P. Hugon: Si los Ordenes inferiores fuesen de institución eclesiástica, ¿podría definir el Concilio como dogma *divino*, so pena de anatema, que hay Ordenes mayores y menores en la Iglesia católica? Y nos permitirá, a su vez, otra pregunta: Si la unción sagrada que la Iglesia usa en la Ordenación es sólo de institución eclesiástica, ¿podrá definir el Concilio como dogma *divino*, so pena de anatema en el canon 5.º, que se requiere, y no puede ser despreciada ni considerada como perniciosa? Dirá, sin duda, que sí; por razón de que si alguien niega este canon, niega *ipso facto* a la Iglesia el poder que tiene *iure divino* de añadir ceremonias a los ritos sacramentales. Pues de la misma manera decimos, que quien niegue el canon 2.º, o será porque rehusará admitir que Cristo ha instituído Ordenes mayores, o porque no querrá reconocer en la Iglesia el poder que tiene de Cristo de erigir Ordenes no sacramentales. Para terminar, sólo añadiremos que estamos firmemente persuadidos de que la solución a ciertos puntos de teología positiva no puede darse sino después de una diligente investigación histórica, la cual no puede suplirse con una simple afirmación. De ahí que nos sorprenda el ver, en un reciente boletín de teología (1), reprochar al benemérito y erudito Tixeront, el que defendiera, basándose en investigaciones históricas, que el Subdiaconado y los Ordenes menores son de institución eclesiástica, dando por razón del reproche que tal afirmación es difícilmente conciliable con los decretos del Concilio de Trento.

MANUEL QUERA.

Sarriá.

UNA CARTA INÉDITA Y DESCONOCIDA DEL P. ARAOZ

A quien conoce la historia de la Compañía no le puede ser desconocido el P. Antonio de Araoz o el *Licenciado Araoz*, como él solía llamarse.

En la preciosa obra de los PP. Uriarte y Lecina, cuyo primer volumen acaba de ver la pública luz, se hallan catalogados los escritos del P. Araoz, tanto los impresos como los inéditos (pág. 249-252) (2). A la lista de estos últimos hay que añadir una carta autógrafa, que ha quedado hasta ahora desconocida, escrita a D.ª Estefanía de Requeséns, señora del Paláu de Barcelona, en cuyo archivo se conserva todavía el documento. Como no deja de tener su importancia, pues además de ser una carta dirigida a tan insigne bienhechora de

(1) *La Scuola Cattolica* (15 maggio 1926), p. 379.

(2) *Biblioteca de Escritores de la Compañía de Jesús, pertenecientes a la antigua Asistencia de España, desde sus orígenes hasta el año de 1773*, por los PP. José Eug. de Uriarte y Mariano Lecina, de la misma Compañía. Parte I.—Escritores de quienes se conoce algún trabajo impreso. Parte II.—Escritores de quienes sólo se conocen manuscritos. Parte I.—Tomo I. A-B (Madrid, López del Horno, 1925).

San Ignacio y de la naciente Compañía, se refiere al casamiento de D. Luis de Requeséns y de Zúñiga, el vencedor de Lepanto, vamos a transcribirla.

Recordemos que D.ª Estefanía era la viuda de D. Juan de Zúñiga y de Avellaneda, fallecido en 27 de junio de 1546. De ambos hemos hablado ya varias veces.

D.ª Jerónima, cuya mención sale en la carta, era la hija mayor de D. Francisco Gralla y Desplá, maestro racional de Cataluña (1544-1567), y de D.ª Guiomar Estalrich. Como hija mayor, sin hermano varón, debía heredar la cuantiosa fortuna de su padre; pero, desavenida con éste, que quería se casase con el conde de Aytona, se vió desheredada, teniendo que refugiarse al lado de su madre. Después de largos y pesados incidentes, que contaremos cuando escribamos la interesante biografía de D. Luis de Requeséns y de Zúñiga, se efectuó el casamiento en 1552.

En una añadidura a una carta del P. Araoz al P. Bartolomé Ferrón (Madrid, 3 mayo 1546), leemos: «A la Condesa de Palamós hablé; y D.ª Estefanía, queriéndome hablar del negocio que él sabe, la fuí a hablar, y se holgó mucho. Sienten en aquel palacio mucho su ida. Del Licenciado Aguirre y sus bendiciones hay mucho de qué alabar a nuestro Señor. Envió su capellán con lo acostumbrado...» (1) Esta Condesa de Palamós era D.ª Hipólita de Liori, mujer de D. Luis de Requeséns y de Soler, padres de D.ª Estefanía; murió aquel mismo año de 1546. El negocio de que aquí habla el P. Araoz parece ser el mismo del casamiento de D. Luis de Requeséns y de Zúñiga. Se ve que el Licenciado Aguirre era uno de los tantos *benditos*, como les llamaba, en buen sentido, el P. Araoz. La carta lleva en cera un sello con un hermoso nombre de Jesús.

José M. March.

IHS

muy illustre s.ra

La santissima trinydad en la alma de v. s. siempre habite y aga continua mansion. comunjcandole sus s.tos dones y gracias; / yo vine aesta corte. pocos dias A. gracias a nro. s.or con alguna comvalescencia. y pues todo A de ser para servyr a v. s. y a su casa como por muchos Respectos lo deuo, avisolo a v. s. para q me mande pues yo creo tiene conoscido de mi con q.to Amor la hobedescere. vendito sea nro. s.or pues A todos nos A dexado con tanta soledad y tan huerfanos en dexarnos vs. ss. cosa q todos la vamos sintiendo mas cada dia, sea su s.to nombre alabado. / : Yo e procurado sauer mucho de v. s. y del s. don luys con los s.res sus hrs. y también del negocio q algunas vezes ablamos. y asi supp.co A. v. s. de su parte no se estorbe. por q dexando las muchas qualidades q por todas partes concurren., la bondad y mucha virtud dela. s.ra doña Hieronima. debe convidar a v. s. para hazer buen rrostro a la cosa, y por q desto no e saujdo cosa cierta siempre estare con deseo de saverlo.

(1) *Monumenta Historica S. J., Epistolae Mixtae;* I, p. 278.

y spero en n. s. a de oyr por su misericordia, los deseos de los q por su solo seruycio lo desean. quien por su clemencia de A. v. s. su s.to spir. para este caso y todos los otros. pues los ordena a su seruycio y gloria. / de mi yda para esas partes no ablo por no estar en mi mano q.do me mandaren yr. / yre con mucha alegria por visitar y seruyr a v. s. cuya muy Ille persona casa y estado con su Illustre progenje nro. s.ro conserve y en su s.to amor prospere Amen: / de madrid a 4. de Hebrero. 1547.

de V. S.

Siervo en ihuxpo. El licendo Araoz.

El buen licendo aguirre q tanto amaba a vs. ss. murio Anoche como xristianissimo. teniendo el rrosario en las manos asta q spiro/ n. s. se apiade del rreino pues lleva los buenos del.

(Sobrescrito): Ala muy yllustre señora doña Stephania de rrequesens, mi s.ra en jhu xpo.

BIBLIOGRAFÍA

Casus conscientiae.—Auctore P. Joanne B. Ferreres, S. J., multis adhuc retentis ex P. Joanne Petro Gury, eiusdem societatis. Editio quinta, secunda post Codicem, correctior et novis casibus aucta. Dos volúmenes de XVI-666 y X-710 páginas (21 1/2 × 14 1/2 cms.). Precio: En rústica, 24 pesetas; en tela, 29. Eugenio Subirana, editor pontificio, Puertaferrisa, 14. Apartado 203. Barcelona, 1926.

Saben los confesores por experiencia cuán difícil es a veces aplicar la teoría a las mil incidencias de la vida real y cuán útil conocer la solución que a casos semejantes dieron los maestros de la teología moral. Ni se reduce a este provecho un libro de ese género, pues aunque no proponga casos enteramente iguales al particular que por ventura se ofrezca, adiestra el ingenio para que sepa reducir a la práctica los principios abstractos e ilustra y arraiga la doctrina con la piedra de toque del ejemplo. Pero crece la ventaja cuando los casos no se fraguaron de propia cabeza sino que se tomaron de la realidad, de esa realidad que tantas sorpresas depara al confesor novel. Pues éste es el mejor elogio de la nueva edición que anunciamos; *nueva*, en verdad, porque en ella acaba de realizar en toda su plenitud el P. Ferreres la *gran reforma* que había mucho tiempo tenía en la mente. A las modificaciones anteriores hechas después de la promulgación del Código canónico, ha añadido *más de trescientos cincuenta casos totalmente nuevos;* de ellos muchísimos no *fingidos sino sucedidos*, muy prácticos y, en general, sobre cuestiones difíciles, que suelen traer a los confesores como bajel que en las olas bambolea. Mas para alivio del volumen y del bolsillo se han suprimido otros tantos casos del venerable Gury, que hacía menos úti-

les la herrumbre de los años. Los casos no sólo están acomodados a los españoles, sino también a los portugueses, a la América española y a Filipinas.

Entre los casos nuevos hay uno que no podía venir más a cuento, pues llega cuando son tantos los españoles a quienes empieza a divertir el encuentro de dos moles de carne que, en forma de hombres, se apuñean y cuyo arte supremo consiste en que de una puñada en la barbilla, o en el estómago, caiga desvanecido de bruces o de colodrillo uno de los contendientes, sin recobrar el sentido por más de diez segundos. No faltan panegiristas que ponderan la importancia del boxeo para la cultura física y aun celebran el «admirable estado moral complemento» del «inmejorable estado físico»; pero al P. Ferreres le parece ese pugilato más ilícito que correr los toros pues en él siempre recibe daño uno de los púgiles y frecuentemente los dos, con peligro de muerte o con excesiva gravedad de los golpes. Cuanto a esto último he aquí el texto: «De pugna pugilum iudicandum est aliquo modo sicut de taurorum agitationibus, ita tamen ut illa pugilum lucta magis repugnet legi naturali, quia est pugna hominis contra hominem *cum periculo mortis, aut gravissimae percussionis hinc inde*» (1).

Las gravísimas consecuencias que hemos subrayado y motivan el riguroso juicio del P. Ferreres, las procuran evitar los reglamentos modernos prohibiendo los puñetazos en las partes vitales del cuerpo. Aun de los golpes que dejan fuera de combate a los púgiles y llama *knock out* la jerga inglesa, dice lo siguiente el autor del artículo *Pugilato* en la Enciclopedia de Espasa:

«El clásico golpe en la mandíbula es el que causa mayor número de *fuera de combate*... produciendo una somnolencia momentánea que provoca la natural caída de la víctima: *esta pérdida del conocimiento no ocasiona consecuencias ulteriores*. También existe el *fuera de combate* al estómago. Para que el golpe obtenga resultado es preciso que dé en el plexo solar, precisamente bajo el esternón. El plexo puede comprimirse contra la columna vertebral y producir una tensión nerviosa, generalmente muy dolorosa, y que va acompañada de un momentáneo paro del corazón y, por consecuencia, del síncope. *Menos aún que el anterior, este fuera de combate no acarrea consecuencias ulteriores*» (2).

En opinión del P. Ferreres la asistencia a ese espectáculo, si bien es menos grave que entablarlo o fomentarlo, no deja de ser ilícita, aunque no se atreve a calificarla de pecado mortal si no se trata de sacerdotes o clérigos que asistan frecuente o públicamente. Con muy buen acuerdo concluye que reprobarlos en el púlpito o condenarlos en lo público como pecado mortal no le parece oportuno y fuera acaso inútil; mejor es combatirlo en privado y aun en libros y periódicos.

Aunque no sea nuevo *caso* en esta edición, no queremos omitir el del salario del obrero. Es sabido que el P. Ferreres defiende el *salario familiar* (el absoluto, no el relativo), opinión que cada día cuen-

(1) *Casus conscientiae*, t. I, pág. 220.
(2) Tomo 48, página 413.

ta entre los católicos más partidarios, entre los cuales nos contamos; pero no admite la obligación de *justicia conmutativa* sino la de *justicia legal*. Con esta ocasión refiere una circunstancia que pues él la publica, por saberla sin duda de buena fuente, queremos trasladar aquí. Nos referimos a la intervención del Cardenal Zigliara en la encíclica *Rerum novarum*. Dice así el P. Ferreres:

«Erunt forte qui velint in favorem affirmantis sententiae (la de la justicia conmutativa) afferre mentem Leonis XIII, quod certe mirum est. Nam Encycl. *Rerum novarum* scripta fuit a Card. *Zigliara*, ex mandato et ad mentem Leonis XIII, et cum de hac quaestione dubium a Cardinale Goossens propositum fuerit Leoni XIII, Papa dubium remisit ad Cardinalem Zigliara, qui bene cognitum habebat, non modo sensum Encyclicae sed etiam mentem Leonis XIII; et Cardinalis Zigliara, cui optime cognita erat mens tanti Pontificis, respondit aperte non deberi ex iustitia commutativa. Responsum hoc sine dubio vidit et probavit Leo XIII, et certissime erat ad eius mentem» (1).

Una dificultad se ocurre a esta última afirmación. Si tan cierto es que el Pontífice León XIII pensaba lo mismo que el Cardenal Zigliara, ¿cómo son tantos los filósofos católicos, y no de última fila, que abogan por la obligación de justicia conmutativa? Porque no todos ignorarían la circunstancia que refiere el P. Ferreres. Que en el documento del Cardenal Zigliara se niegue la obligación de justicia conmutativa, lo concede el anotador de la décima quinta edición de la *Suma filosófica* del mismo Cardenal, bien que él, por el contrario, la defienda. He aquí lo que dice después de copiar el documento cardenalicio:

«*Valor huius documenti* videtur esse ille cuiusdam magni philosophi et theologi qui merito fiducia Pontificis gaudet et de mandato Pontificis exprimit quid ipse personaliter sentiat. Cf. *Mons. De T'Serclaes*. Le Pape Leon XIII. Sa vie, son action religieuse, politique et sociale. Tome 2.°, p. 107.

»*Salarium vero familiare* (i. e. sufficiens ad alendam opificis familiam) in hoc documento videtur negari titulo *iustitiae commutativae* et affirmari titulo *caritatis;* attamen concipere non valemus quomodo operarius habeat *ius strictum* et primigenium, inviolabile ad familiam sibi efformandam; habeat *officium* ad *necessaria vitae* pro se suisque procuranda, et postea denegetur ipsi ius strictum ad illud *unicum medium* quod dedit natura ad talem consequendum, videlicet salarium sufficiens ad familiam convenienter sustentandam» (2).

Loable empresa de los patronos católicos franceses, imitada después por otros, ha sido la de las cajas de compensación y asignaciones familiares; pero esto no resuelve la cuestión teórica del salario familiar y suscita otras, como la del derecho estricto a estas asignaciones, cuestión digna de ser planteada y resuelta por el ingenio y prudencia del autor de los *Casos de conciencia* en la sexta edición de los mismos o en la décima cuarta de su *Compendio de Teología moral*.

NARCISO NOGUER.

(1) Tomo I, página 594.

(2) *Summa philosophica*, t. III, p. 218.

FLORES DE LA LITURGIA ASUNCIONISTA

LA POESÍA LITÚRGICO-ASUNCIONISTA EN LA EDAD MEDIA

El Rdo. P. Guido Mattiussi, S. I., en la última obra que brotó de su pluma, cierra el capítulo consagrado a la Liturgia de la Asunción con las estrofas: *Honestatis mentis purae*, canción bellísima compuesta en el monasterio cisterciense de Camp (Bajo-Rin) a mediados del siglo XIV (1). Hace algunos años el Rdo. P. Dom Schuster, O. S. B., traducía y comentaba en las páginas de la revista italiana *L'Assunta* el himno: *Sancta Maria, quid est? si coeli climata scandis* (2). Ambos documentos aparecen en la colección *Analecta Hymnica Medii Aevi* (3), editada por los PP. Dreves y y Blume, S. I., y ponen de manifiesto el interés grandísimo de esta colección poético-litúrgica para los estudios de la tradición asuncionista.

Dejando para otro artículo el valor dogmático y teológico de los documentos, reuniré en este primero las principales piezas asuncionistas diseminadas en los 55 tomos de la colección. No me lisonjeo de haber llevado a cabo un estudio completo y minucioso de los himnos, tropos, sequentias..., que tratan de la Asunción. Comprendo que mi trabajo, breve, modestísimo, no es más que un primer esbozo. Por eso intitulo estos apuntes *flores sueltas* recogidas en el campo de la poesía litúrgica asuncionista. ¡Quiera Dios que pronto mano más hábil entreteja con ellas una corona para las sienes de la Assunta! (4).

* * *

(1) G. Mattiussi, S. I., *L'Assuncione corporea della Vergine Madre di Dio*. Milano, 1924, p. 133.

(2) Schuster, O. S. B., *La Processione notturna della festa dell'Assunzione*. L'Assunta, 1916, p. 231.

(3) T. II, p. 121; t. XXIII, p. 74.

(4) Con la sigla A. H. designaré en las notas las *Analecta Hymnica Medii Aevi*. Leipzig, Fues's Verlag, 1886 y sig.

El momento en que salen estas líneas es oportuno. La publicación de *Analecta Hymnica* toca a su término; y, por lo que hace a nuestro propósito, en el tomo LIV vieron la luz los últimos himnos asuncionistas. El P. Clemente Blume, S. I., no podía ocultar satisfacción íntima al mostrarme en su sala de trabajo de Munich los tomos de la colección, los altos rimeros de códices utilizados y los millares de papeletas que actualmente trabaja para los índices.

La utilidad de estos índices, copiosos y ordenados, será grandísima. Además de orientar al lector en el *mare magnum* de documentos, facilitará la inteligencia y filiación de los códices, traducirá la multitud de nombres latinos de ciudades y abadías, que no siempre es fácil identificar, y subsanará las erratas y deficiencias, inexcusables en obra tan vasta.

Actualmente es preciso recorrer tomos y comparar multitud de documentos para dar con el verdadero alcance de los textos, determinar su difusión, su antigüedad, etc. Sin esto se expone el lector a no pocos errores. Así el P. Blume, olvidando que ya Dreves lo había publicado en el tomo VI (1), reproduce la sequentia de S. Marcial de Limoges: *Aureo flore primae* (2); pero este olvido involuntario sirve para aumentar el número de códices en que se contiene la sequentia. Asimismo las antífonas rimadas: *Immensi regis genitrix et cuncta creantis*, del rezo español (3), aparecen más tarde en el Breviario de S. Miguel de Cluses (4). En fin, alguna vez, por el solo cambio de la primera palabra, se repite la misma composición; por ejemplo: *Ave decus* (5), *Salve decus* (6), que en realidad es la misma sequentia; hay, pues, que sumar las fuentes y ensanchar el radio de acción que corresponde al documento.

Las piezas asuncionistas que he recogido y estudiado son 164. Pero este número se podría duplicar si a los documentos señalados por los códices para la fiesta de la Asunción añadimos los de *Gaudiis B. M. V.*, los *rosarios* y *salterios* rítmicos, donde encontrará el lector estrofas como éstas:

(1) A. H., t. VI, p. 120.
(2) A. H., t. LIII, p. 183.
(3) A. H., t. XVII, p. 28.
(4) A. H., t. XXIV, p. 180.
(5) A. H., t. XLII, p. 79.
(6) A. H., t. XXXIX, p. 48.

Gaude, coelo iam assumpta
et post cum corpore iuncta
anima stat coelicus... (1).

Gaude quae in carne et anima
glorianter regnas in superis,
me dignare, o beatissima,
ut te digne laudem cum ceteris (2).

Gaude, Jesus suscitavit
te a morte et portavit
ad coelestem patriam (3).

Qui te a putredine
recte praeservavit,
justo valde ordine
te resuscitavit,
anima et corpore
beatificavit (4).

Ave pudicitiae
titulis ornata,
Mater facta Filii
sed inviolata,
Cuius iam refloruit
caro suscitata (5).

Corpore et anima
te glorificavit
Cum te super agmina
coeli exaltavit (6).

Por limitar el campo de estudio, prescindo de estos y parecidos testimonios. Los documentos señalados para el 15 de agosto brindan materia abundantísima.

Las piezas de la Asunción están, por lo general, disgregadas unas de otras, según el plan de la publicación (himnos, sequentias, canciones...) o el azar del hallazgo; a veces, estoy por decir, según el criterio o gusto del editor. Tal como se leen en *Analecta Hymnica*, dicen poco. Pero si las reuniéramos por autores, por antigüedad, por regiones, harían no poca luz sobre la difusión y desenvolvimiento de la creencia asuncionista.

---

(1) *De Gaudiis*, A. H., t. XL, p. 82.
(2) *De Gaudiis*, A. H., t. VI, p. 62.
(3) *Rosarium*, A. H., t. XXXVI, p. 254.
(4) *Rosarium*, A. H., t. IV, p. 201.
(5) *Salterio ritmico*, A. H., t. XXXV, p. 220.
(6) *Salterio ritmico*, A. H., t. XXXVIII, p. 205.

Difícil resulta el empeño de saber dónde y por quién fueron escritas las diferentes poesías. Los códices son escasísimos en tales noticias, y los textos no abundan en alusiones, como las del Tropario de S. Maglorio:

De gente fera
nos libera
normandica,
qua nostra vastat
Deus regna.

Senum jugulat
ac juvenum
et virginum
puerorum quoque
catervas (1).

Nos tenemos, pues, que contentar con la antigüedad y procedencia de los manuscritos, aunque, como es sabido, los que se conservan son, por lo común, copias, a veces las últimas copias, que no tuvieron tiempo de deteriorarse, ya por el cambio del Oficio, ya por la introducción, a fines del siglo XV, de libros impresos.

A pesar de estas salvedades, el estudio comparativo de la poesía litúrgico-asuncionista resultaría instructivo e interesante.

Así veríamos que los tres himnos, *Salve festa dies toto venerabilis aevo*, para la procesión que celebraba la Iglesia de Inglaterra a imitación de la de Roma, glosan en realidad un himno más antiguo, sobre el cual borda uno de los poetas sus recuerdos clásicos:

Splendida flammigero iam nubit Cynthia Phaebo,
Mitis glorifico Virgo Maria Deo...
Felix almiflui philomenat Rector Olympi:
«Ad sedem regni nunc, mea sponsa, veni» (2),

mientras que otro, no contento con insinuaciones generales, empieza así:

Jam sine fine manes cum nato glorificata,
Corpore cum vero mater ades puero (3).

Con mayor facilidad, al leer las Sequentias y Tropos de S. Marcial de Limoges y de S. Severino de Nápoles, el Oficio de Seckau, las

(1) A. H., t. IX, p. 54.
(2) A. H., t. LII, p. 59.
(3) A. H., t. LII, p. 61. Cfr. una tercera redacción en el t. XI, p. 55.

canciones del monasterio Emmeracense (Ammer, Baviera)..., señalaríamos los focos principales desde donde irradió la poesía litúrgica asuncionista en la Edad Media.

Abordar todos estos problemas, me parece imposible. Prefiero contentarme con tres cuadros de conjunto, que ilustren la controversia teológica de la Edad Media sobre el Misterio y muestren la fe, siempre creciente, en la Asunción corporal de María, fe que unas veces brota con torrentes de luz, otras irradia suave claridad a través de figuras y alegorías.

I

LOS HIMNÓGRAFOS DE LA EDAD MEDIA EN LA CONTROVERSIA ASUNCIONISTA

Sabido es que la tradición asuncionista tuvo que luchar en Occidente con ánimos vacilantes que, alucinados por la carta del pseudo Jerónimo, no se atrevían a secundar el entusiasmo del pueblo por la Asunción corporal de nuestra Señora. Estos combates, cuya importancia tal vez se exagera, hallan, ciertamente, eco en los poetas litúrgicos de la Edad Media; pero no en ataques contra el privilegio de María, sino en apologías fervientes, que son otros tantos cantos de triunfo de la fe popular:

Non desperes trepidando,
perseveres affirmando
non relicto corpore... (1).

De estas composiciones habrá oportunidad de hablar más adelante. Ahora no presentaré más que cuatro, *las únicas* en las cuales, ya por los autores, ya por la manera con que se cantan las glorias de la Virgen, se podría recelar alguna duda sobre la Asunción corporal, aunque, como verá el lector, ni una palabra hay en ellas que *expresamente* ponga en tela de juicio el privilegio de María.

* * *

Entre los pocos autores de himnos, cuyos nombres se conservan,

(1) A. H., t. XV, p. 85.

hay dos que despiertan especial interés: S. Beda *el Venerable*, y el B. Notkero *el Bálbulo*.

Una de las composiciones atribuídas a S. Beda, cuya autenticidad reconoce Dreves (1), es la que empieza: *Adesto, Christe, vocibus* (2), para la fiesta *In Natali Sanctae Mariae*. Cuál sea esta fiesta, no lo dice el manuscrito de Bamberg, único que conserva fragmentos de la poesía editada por Cassander. En rigor, se podría dudar entre la Natividad y la Asunción; pero esto es para nosotros secundario: lo que nos interesa es el texto de la obra.

Después de invocar el favor del cielo:

Et tu, beata prae omnibus,
virgo Maria, feminis,
Dei genitrix inclita,
nostris faveto laudibus,

recorre en 12 estrofas los misterios de Nuestra Señora, desde la Encarnación del Verbo en sus entrañas purísimas hasta la venida del Espíritu Santo:

Sublimis inter splendida
apostolorum sidera
flamma sacrique Spiritus
impleta laudes concinis.

Ha llegado el momento de hablar de la Muerte y Asunción de la Madre de Dios; pero, sin dedicarles el más ligero recuerdo, pasa el autor a la invocación final:

Laudem Deo quam supplices
Christo canentes reddimus,
Christi Genitrix, et tua
commendet intercessio...

Se podría, en rigor, decir que S. Beda pretendió consignar tan sólo aquellos privilegios que aparecen en el sagrado Evangelio; pero así como añadió el gozo de María al ver a Cristo resucitado:

Nati Deique iam tui
quae cernis almo lumine
post dira mortis vincula
resuscitati gloriam,

(1) A. H., t. L, p. 96.
(2) A. H., t. L, p. 110.

¿por qué no consignó siquiera la creencia de la Asunción? A mi entender, porque al escribir estos versos mantenía lo que dijo en su libro *De locis sanctis*, casi con las mismas palabras de S. Arculfo. En la parte inferior de la iglesia rotunda de Santa María, en el valle de Josafat: «habetur monumentum vacuum, in quo Sancta Maria aliquando pausasse dicitur, sed a quo vel quando sit ablata nescitur» (1).

En cambio, la sequentia del B. Notkero, para la fiesta de la Asunción, nada ofrece que no esté en perfecta armonía con el tono general de la poesía litúrgico-asuncionista de la Edad Media.

Notkero, monje de Sangalo, reproduce en su Martirologio y defiende la sentencia de S. Gregorio de Tours, cuyas raíces descubre en la primera Epístola ad Corinthios; pero sus últimas palabras equivalen a una concesión hecha al parecer opuesto: «Si el cuerpo de María se oculta en la tierra, su revelación servirá para la destrucción del Antecristo» (2).

Esta reserva, que empaña la creencia del B. Notkero, no se refleja en la bellísima prosa: *Congaudeat angelorum* (3), una de las más antiguas y de las que lograron mayor difusión, ya que la reproducen hasta 58 códices de los monasterios de la Europa central.

Lejos de eso, en dos estrofas canta la *gloria del cuerpo* de María, que albergó en su seno y dió a luz al Hijo de Dios:

Quam splendida
polo stella maris rutilat
quae omnium
lumen astrorum et hominum
atque spirituum *genuit.*

El tercer documento es un Tropo al Introito de la Misa de la Asunción, procedente de la abadía Moissacense:

Ecce dies sancta renitet, veneranda Maria
Corpore qua posito throno datur ipsa superno;
Nos ideo tanti gestantes festa diei
Vultu mirifico celebres ac corde sereno
Gaudeamus omnes in Domino... (4).

La expresión del segundo verso: *Corpore qua posito*, ¿alude sim-

(1) Geyer, *Itinera Hierosol.*, p. 309.
(2) M. L., t. 131, col. 1.141.
(3) A. H., t. LIII, p. 179.
(4) A. H., t. XLIX, p. 34.

plemente al día de la muerte de María? ¿Contiene alguna insinuación contraria a la Asunción corporal? Antes de admitir esto segundo, habría que probar que las palabras citadas: 1) se han de entender de la glorificación del alma, con *exclusión* del cuerpo sacratísimo; 2) *niegan* la glorificación del cuerpo de la Virgen, después del breve reposo del sepulcro. Difícil, si no imposible, leer todo esto en el Tropario.

En cambio, no faltan razones que desvanecen tales sospechas. La festividad de la Asunción era una de las fiestas más solemnes de la abadía, como nos dice expresamente uno de sus himnos:

Ortus et Salutatio,
Hypapante et Assumptio
tantae Reginae celebris
festis coruscant annuis (1).

Como es fácil probar con sólo reunir los diferentes Tropos moissacenses, la Misa es la ordinaria de la Asunción, que en el siglo XI conservaba, como su más rico engaste, la oración *Veneranda*, junto a la cual resulta sobremanera impropia toda expresión menos conforme con la sana doctrina asuncionista.

Además, el mismo códice de París, que nos ha conservado el Tropo: *Ecce dies sancta...*, guarda otros muchos de la misma abadía, procedentes de S. Marcial de Limoges (2), distinguido por el entusiasmo con que defendió el privilegio mariano. Esta comunicación de piezas asuncionistas entre ambos monasterios es una razón más para interpretar favorablemente la expresión *corpore qua posito*, que se aplica al día de la muerte de Nuestra Señora, pero sin prejuzgar en manera alguna su resurrección gloriosa.

Caso enteramente análogo al que acabamos de examinar encontramos en la sequentia de Underdorf (Baviera): *Ave, dies mirifica* (3). Lo que en el troparío es una frase, se desarrolla en la sequentia en varias estrofas:

Statim Jesus rex coelorum
In conspectu angelorum
Assumpsit humiliter

(1) A. H., t. II, p. 46.

(2) Cfr. A. H., t. XLIX, págs. 33, 86, 88. En la pág. 89 se lee el tropo *Pangamus socii humili (nunc) voce canora...*, procedente de la abadía moissacense, donde no hay expresión alguna que *huela* a Usuardo.

(3) A. H., t. XLII, p. 80.

Animam virginis matris
et in throno sui patris
collocavit dulciter.
Ubi, Maria, laetaris...

Basta leer toda la sequentia, para convencerse que corre por ella savia pura asuncionista.

Ya *a priori* se hace dificultoso admitir lenguaje contrario a la Asunción corporal en el corazón de la Baviera, cuyos monasterios de Tegernsee, Ammer, etc., nos han dejado tantos y tan elocuentes testimonios. Todavía más; del mismo Underdorf poseemos dos canciones u oraciones rimadas. En una se dice así:

Gaude, Christus cum levavit
te in carne et locavit
super astra, obviavit
tota coeli curia... (1).

En otro habla Jesucristo con estas palabras:

Numquam decet dissolvere
nec in terram resolvere
corpus immaculatum;
Numquam fuit infamia
foetoris nec miseria,
nisi propter reatum:
Caro tua caro mea,
Talis caro non est rea
cuiuscumque criminis;
Ergo tua non sentiet
dolorem nec percipiet
foetorem putredinis.
Veni mater, veni mecum
. . . . . .
Tunc Maria in corpore
Fulgente miro decore
exivit de tumulo... (2).

He alargado la cita, porque ella contribuirá a poner en claro el verdadero sentido de la sequentia de Underdorf. En manera alguna participó su autor de la duda de Usuardo; pues en este caso hubiera rechazado los pormenores apócrifos de la leyenda. Lejos de eso, la sigue tan de cerca, que podemos mirar la sequentia *Ave dies mirifica*

(1) A. H., t. XV, p. 87.
(2) A. H., t. XXXI, p. 203.

como un resumen poético de la primera parte del pseudo Melitón: reunión de los apóstoles, venida de Jesucristo, que habla a su Madre con las palabras consabidas:

Mortem numquam abhorreas
neque daemones timeas
in mea presentia...

en fin, muerte de María y subida del alma a los cielos en brazos de Jesucristo. Falta toda la segunda parte; pero no porque la rechazara el monasterio de Underdorf, sino porque, acomodando la liturgia al misterio, lo va desarrollando poco a poco, como las diferentes partes de un drama. El *mismo* códice, que contiene la sequentia, pone asimismo para la fiesta de la Asunción la oración *Ave dies laudabilis*. La oración, en el *mismo* metro, en el *mismo* estilo que la sequentia, reproduce como ella sobriamente la tradición, sino que dejando toda la primera escena de la muerte, empieza con la bajada de Cristo al sepulcro de María, para despertar el cuerpo santísimo del sueño de la tumba:

Ave dies laudabilis,
in qua Deus mirabilis
venit mirabiliter.
Gratiose exclamavit
et matrem suam vocavit
dicens affabiliter... (1).

Con razón podemos soldar entre sí estas dos composiciones y formar con ellas una sola poesía litúrgica que, lejos de oscurecer la fe popular en la Asunción, es un resumen del relato tradicional de la Muerte y Asunción de María.

* * *

Una reflexión tan sólo para terminar este artículo. Launoy pretendió hacer del martirologio de Usuardo el arma más terrible contra la Asunción. Su extensión fué general; su influjo, irresistible. Por desgracia, nadie hasta ahora ha estudiado con seriedad y amplitud la difusión *real* del martirologio de Usuardo; las piezas litúrgicas del *Analecta Hymnica* nos permiten afirmar que su célebre duda no marchitó las flores de la poesía asuncionista. Sólo una, la de S. Beda, se puede considerar como favorable a Usuardo, y aun ésta, conservada

(1) A. H., t. XXXI, p. 303.

en un solo códice en forma fragmentaria, no sabemos si figuró alguna vez en la liturgia de la Asunción. Si el martirologio de Usuardo se introdujo, vivió como una planta aislada, condenada a morir; nunca dió el tono al resto del Oficio; fué más bien una nota discordante en el conjunto de oraciones, tropos, sequentias..., inspiradas en la más pura doctrina asuncionista.

II

DESTELLOS DE FE

Son tantos y tan hermosos que se impone seguir algún orden en la presentación de los documentos. Los agruparé en cuatro series: oficios rítmicos, himnos, secuencias y canciones.

a) *Oficios.*

Rarísimos son en nuestro Breviario los Oficios rimados, encanto de la Edad Media (1). Varios de los publicados en *Analecta Hymnica* se refieren a la Asunción; entre ellos hay dos que reclaman especial estudio.

Pertenece uno de ellos al antiguo monasterio Secoviense (Seckau). El códice grecense (de Zagreb, Yugoeslavia), que lo conserva, data del siglo XII. El Oficio de Seckau es todo él un canto bellísimo, en que se pregona sin cesar la Asunción corporal de Nuestra Señora (2).

Ya la primera antífona de las Vísperas, dice así:

Laetus plaudat coetus ecclesiae
celesti
congaudendo curiae
Vitae generatrix et gratiae
a morte
resurrexit hodie;

y en los 360 versos no decae un momento el entusiasmo. El triunfo de María sobre la muerte está pidiendo continuas alabanzas:

Resurgit hodie,
Augeantur laudes
Adauctae gloriae (*I Noct.*).

---

(1) Por encargo de los últimos reyes de Baviera compuso el P. Blume un Oficio de esta clase para la festividad de *María, Patrona Bavariae*, en el cual fué engarzando las rimas más delicadas de la liturgia antigua mariana.

. H., t. XXIV, p. 175-179.

En vano se buscará un orden riguroso que enlace esta serie de alabanzas, flores nacidas al calor del sentimiento; sin embargo, podemos distinguir alguna gradación en el Oficio.

Las primeras Vísperas se contentan con pregonar en general el triunfo de la Virgen:

Hodie refloruit
caro Virginis,
Labe superata
nostrae originis... (*Ad Magn.*).

En cambio, las Antífonas y Responsorios de los Maitines profundizan más en las raíces del misterio. El primer Nocturno proyecta sobre la resurrección de María las enseñanzas del Apóstol sobre la muerte y resurrección de los justos, a semejanza del Redentor:

In terram nudo
grani jacto semine,
Crescit laeta seges
ex tali germine.
Sic Mariae corpus
resurget in gloriam... (*I Noct.*).

El segundo Nocturno ahonda todavía más en la unión especial de Cristo y María, unión que hace a la Virgen exenta de la maldición del sepulcro:

Adduxit Dominus
ventum de deserto.
De ventre thalamum
carnis non experto
Ille ventus urens
siccat mortis venas
Ejus in se rumpens
et in Matre habenas (*II Noct.*);

y reclama la presencia corporal de María en el cielo, a la diestra de su Hijo divino:

Locum tenet regi
regina proximum,
A dextris regis
adsistit iam regina,
Carnis gloria... (*II Noct.*).

Resurrexit Christus
qui creavit omnia;
Maria resurgit
in eadem gloria;

Sedet Christus in paterno
judex solio,
Patri medius et matri
communi gaudio (*III Noct.*).

Las antífonas para Laudes resumen toda la doctrina de la Asunción corporal en fórmulas más concretas, que no me detendré a recoger, por no pasar los límites que he señalado a este artículo. Sólo copiaré la última antífona, para el Magníficat de las segundas Vísperas, que pone el sello a las bellísimas estrofas del Oficio, con una confesión solemne:

In sui corporis
resurrectione,
Exultat bravio
duplicis coronae.

Más venerable por la antigüedad es el Oficio de la Abadía de San Severino en Nápoles. Dreves lo hace del siglo X u XI; pero advierte que, según Ozanam, uno de los códices, el Vaticano, se remonta al siglo IX (1).

Notas curiosas añadidas al Oficio nos dejan adivinar la solemnidad y pompa con que se desarrollaba la fiesta de la Asunción en el monasterio napolitano. El códice distingue, además de la masa general de cantores, *Chorus*, *Infantes*, *Psallentes*, *Psallentes in Baptisterio*. Así, en las primeras Vísperas, al terminar el *Lucernarium*,

Haec quam in terris filius
Replevit luce gratiae
Repleta fuit hodie
In coelis luce gloriae,

entona el *Coro* la antífona:

O quam festivum gaudium
Est supernorum civium...

a la cual responden argentinas voces de *Infantes:*

Assumptionis Virginis
Festum venerabiliter
Fideles colant populi...

Y, en fin, concluído el canto del Magníficat, se escucha en el *Baptisterio*:

(1) A. H., t. XIV, p. 198-200.

Pia mater Salvatoris
Sociata coeli choris,
Nos commenda cunctis horis
Pietati conditoris,
Ut nos salvet, intus, foris,
Gratia tui amoris.

Por lo que atañe al fondo, los monjes de S. Severino cantan todas las coronas de gloria que puso Dios sobre las sienes de su Madre en el día de su triunfo. Entre ellas, no falta la victoria sobre la muerte. Los tipos bíblicos, las razones teológicas... del privilegio están vigorosamente resumidas. Ni faltan afirmaciones categóricas:

Psallentium.
Exaltatur hodie
hominis natura
In Maria virgine
matre Dei pura
. . . . . .
R. Quae est ista, quaerentibus
Angelicis spiritibus
Ascendentem cernentibus
Responsio sit omnibus
V. Haec mater Dei nobilis
Est, angelis mirabilis... (*Ad Vigil.*)

O bien, en las antífonas *mane ad Psallentium:*

David et domus Israel
Ducunt *arcam* cum gaudio, etc.

Para nosotros, que buscamos con preferencia en las piezas asuncionistas lo que se refiere a la Asunción corporal, no es ciertamente comparable el Oficio de Nápoles con el de Seckau. En cambio, los códices de S. Severino añaden al oficio propiamente dicho la *Misa rimada*, o parte variable de la Misa del 15 de agosto (1). Me contentaré con copiar sólo dos estrofas:

Offerenda.

Matri quae Deo obtulit
Se virginalem hostiam
Donavit Deus hodie
Regalem excellentiam...

(1) A. H., t. XIV, p. 248.

Confractio.

Sub vera panis specie
Corpus Christi frangitur,
Cujus signatum integrum
Manet, quod non scinditur:
Virgo, quae ipsum peperit
In coelo recipitur.

b) *Himnos.*

La concisión propia de los himnos litúrgicos no se presta a desarrollar largamente en ellos la doctrina asuncionista. Por lo general se contentan con afirmarla brevemente, al estilo del antiguo himnario de Monte-Casino:

Corpore virgineo genuisti gaudia mundo,
Nunc super astra manens corpore virgineo (1).

Quae regina fuit carne deducta triumpho?
Nulla quidem, nulla; gloria magna tibi (2).

Sólo por excepción los himnos de Seckau se extienden más en el privilegio de María, como inspirados en el carácter del Oficio que hemos analizado:

Et tandem venit vitae terminus
Quem et ipse subiit Dominus;
Mora brevi facta, divinitus
Ad carnem tuus redit spiritus.
Caro carni omni nobilior... (3).

O mejor en el himno de las *I Vísperas:*

Somno pacis dormierat
Sacro eruta corpore,
In spe caro quieverat
Cum virginale decore.
Sponsus dilectam excitat,
Suam unicornis virginem,
Christus carnem suscitat
In qua se fecit hominem.
. . . . . .
Agnosce qui te diligunt,
Ut quod credunt hoc sentiant,
Qui te patronam eligunt
Spei fructum inveniant (4).

(1) A. H., t. XXIII, p. 72.
(2) A. H., t. XXIII, p. 74.
(3) A. H., t. IV, p. 58.
(4) A. H., t. IV, p. 57.

c) *Sequentiae.*

Tropos, himnos, antífonas... resultan moldes demasiado estrechos. En cambio, las Secuencias y las Canciones u oraciones rimadas brindan al poeta ancho campo en que explayar sus entusiasmos y sus ideas. Comencemos por las secuencias.

A veces, por acomodar la letra a la música, los autores descoyuntan el verso sin piedad; pero lo más ordinario es que las secuencias conserven alguna rima o metro. Así, por ejemplo, la de Parma:

Hodie, puella,
morte
non es impedita,
Licet temporali
nece
fores irretita (1).

Multa tibi dedit dona
Sed donorum est corona
Quod haec dies attulit.
Quae a mundo te solutam,
Veste carnis reindutam
Coeli thronis intulit (2).

No pocas veces la delicadeza de estas poesías penetra profundamente en el alma. Léanse, si no, las secuencias: *Mater Misericordiae* (3), de S. Marcial de Limoges; *Jubilantes* (4), *Laudes claras canticorum* (5), del monasterio cisterciense de Cap; o la de Salisbury (Inglaterra), *Flos excellens, flos beatus*, a la cual pertenecen estos versos:

Jam pubescit
odor florum
Coalescit
pigmentorum
stilla;
Turtur nostra gaudet pare
Vitis ortum concordare
Nostro studet generi
Botrus ille
pendens ligno.
Inter mille
solo signo
datus,

(1) A. H., t. XXXIV, p. 84.
(2) A. H., t. IX, p. 57.
(3) A. H., t. IX, p. 55.
(4) A. H., t. XLII, p. 77.
(5) A. H., t. XXXVII, p. 66.

Ad se vitam revocavit,
Quam post ortum dulcoravit
Ortu dignam conteri (1).

Con gusto multiplicaría las citas; pero temo que el lector me recuerde que mi intento es, no detenerme en la belleza de estas flores, sino libar en ellas la doctrina dulcísima de la Asunción corporal.

Hermosamente la propone la secuentia *Lux illuxit* (2), del monasterio Emmeracense (Ammer, Baviera), revistiendo el relato con un ligero tinte de tradición popular. Resume los fundamentos escriturísticos de la Asunción corporal, entre otras muchas, la secuentia de Olmütz (Checoeslovaquia), *Quae est ista quae ascendit.* Después de recorrer los tipos clásicos de la Virgen María, exclama:

O jubilum quo jubilat
mater nato unita!
O quam praeclara rutilat
duplicibus vestita!
Translator non sic ventilat
fides allegat ita,
Quod regnat iam cum Deo
Oh, carnis cum tropheo,
Ergo dicamus: Ave... (3).

La composición *Exulta, exaltata* (4), atribuída a Godescalco, presbítero de Aachen (Alemania), † 1098, desarrolla los argumentos de razón, que se repetirán tantas veces y con tanta variedad bajo la pluma de los poetas latinos asuncionistas.

Unas veces los presentarán descarnados, reducidos al esqueleto silogístico.

. . . . . .

Corpus matris virginis
Est in coelo vel in solo;
Non in imo; ergo polo
Regnat Dei velle solo
Secus dextram numinis (5)

Otras, conservándoles galanura poética:

---

(1) A. H., t. XL, p. 80.
(2) A. H., t. IX, p. 60.
(3) A. H., t. IX, p. 59.
(4) A. H., t. L, p. 43.
(5) A. H., t. XXXIV, p. 86.

Sed celeri
Deus juvamine
Integravit
A mortis fragmine
Testam carnis
sumptam a Vírginem
Nazarea...
Nam teneri
morte non debuit
Per quam nobis
a morte potuit
procurari redemptio (1).

Otras veces, en fin, llevando al verso el estilo apasionado de la disputa:

Quidam ipsam dubitant
Asserere haesitant
Corpore assumptam
Sed est incredibile,
Immo imposibile,
In terra sepultam
. . . . . .
Absit ut hoc credam
Quod pars sit putrida quaedam
Ventris virginei,
Qui manet aula Dei... (2)

como se expresa el autor anónimo de la antigua Sequentia de Cracovia.

d) *Canciones.*

Las composiciones publicadas bajo este nombre por Blume y Dreves guardan semejanza estrecha con las secuencias, de las que no siempre es fácil distinguirlas. Escritas en los célebres monasterios, estas canciones piadosas hallaron grande acogida en la Edad Media.

Algunas repiten aires populares, como la de Limoges:

Igitur
Merito
Plus solito
Applauditur.
Stupet angelica
dignitas
Quod admittit coelica
sublimitas
Carnem quam publica... (3)

(1) A. H., t. XXXIV, p. 87.
(2) A. H., t. X, p. 85.
(3) A. H., t. XLV, p. 47.

pero las más son simplemente narraciones poéticas sobre la Asunción, en los metros usuales a los himnógrafos de la Edad Media.

Su fin, pues, no es otro que el de exponer galanamente el misterio, como hacen, por ejemplo, la canción de Ammer, *Splendens fulgur* (1), o la del monasterio de Engelberg (Suiza):

Haec est turris quam vallavit
incorrupta deitas,
Haec castellum quod intravit
sola verbi veritas.
R. Quae est ista quae ascendit
sicut fumi virgula?
—Virga Jesse.—Quid praetendit?
—Haec adesse flori tendit
corpore per saecula (2).

Pero con frecuencia el autor se propone evidentemente robustecer la fe y deshacer los especiosos argumentos de los enemigos de la Asunción corporal. A este género pertenece la canción: *Honestatis mentis purae* (3), verdadero compendio de la teología asuncionista de su época, y *Gaude, signum coelum pandit* (4), salida del monasterio Emmeracense (Baviera), una de las más extensas y ardorosas.

Al comienzo exalta en general el triunfo de María, que se completa por la resurrección y asunción corporal:

Carne sua non consumpta
Virgo Mater est assumpta
Integre realiter...

A vindicar este honroso privilegio están dedicadas las 18 estrofas restantes. El primer argumento está tomado de la obligación que tiene todo hijo de honrar a su Madre:

Erubesce, contremisce,
Qui non credis matrem esse
assumptam cum corpore.
Nolo fari quod ingratus
Dulci matri fiat natus
quem lactavit ubere...

En segundo lugar, la ausencia de reliquias:

Dic tu mihi, rogo pie,
Ubi corpus sit Mariae
sepulcro non inventum?

(1) A. H., t. XXXII, p. 208.
(2) A. H., t. XX, p. 186.
(3) A. H., t. II, p. 121.
(4) A. H., t. XV, p. 85-87.

Y después la Maternidad divina, con la comunicación de privilegios que en ella estriba:

Vere scio, vere credo,
Quod in carne non putredo
sit Mariae virginis,
De qua natus est dulcedo,
Deus homo, sine foedo
foetore putredinis.
. . . . . .
Caro namque Jesu cara
Est Mariae caro clara
Matris praedulcissimae, etc.

La canción que acabamos de examinar me dispensa de presentar otros ejemplos enteramente análogos. Sólo añadiré, para concluir, unos versos de S. Florián, en los cuales se comenta la oración *Veneranda* (1).

Así lo indican ya las primeras frases:

Virgo parens *triplici mortis nexu* retineri
Non potuit, quamvis naturae lege soluta.
Mors, infernalis lacu, incineratio carnis
Non depressit eam, quia vivere credimus ipsam.

Y después de exponer algunas razones, concluye con este exámetro, que se puede decir condensa toda la poesía popular asuncionista de la Edad Media:

Creditur ergo pie caro glorificata Mariae.

III

ARREBOLES ASUNCIONISTAS

Las poesías en que abiertamente, en términos completamente perentorios, se habla de la Asunción corporal son unas 50; es decir, casi la tercera parte del número total de documentos asuncionistas publicados en *Analecta Hymnica Medii Aevi.*

Ciertamente, sólo en estas composiciones salen las *palabras:* resurrexit, caro glorificata, etc. Pero, ¿es que las demás son menos explícitas? Bajo el velo de figuras poéticas, ¿no podremos descubrir en

(1) A, H., t. XXXI, p. 206.

ellas la doctrina de la Asunción corporal, como descubrimos el sol en el seno de la nube resplandeciente? Así es; y con frecuencia estos *arreboles asuncionistas* aventajan en claridad a los más vivos *destellos*.

Manifiestamente habla de la Asunción corporal la Sequentia del monasterio Tegurino (Tegernsee, Baviera), que concluye:

Est in terra pax largita
Et parentum est sopita
prorsus maledictio (1).

En la *pia fides* busca inspiración el monje cluniacense que escribía en el siglo XII:

Ut *decet* omnes *credere*
Coelesti diademate
Clarus occurrit obvius
Christus ex ea genitus... (2)

Este es el sentido del Tropario de S. Marcial de Limoges, cuando dice:

Super choros angelorum
es, perpulchra Domina,
Exaltata, et sanctorum
laeta cernis agmina.
Per te vita restauratur,
per te mors destruitur... (3)

Canta asimismo la Asunción corporal el oficio rítmico usado en la Edad Media en 14 Catedrales de España, extendido más tarde por diferentes regiones de la Galia:

Hac profecto die perpetua virgo Maria
Coelos ascendit, terramque perosa reliquit,
Regnat nunc pia cum Christo, laetamini quaeso (4).

A este tenor podríamos recoger otras expresiones que no dejan lugar a duda.

Mas si saliendo de la letra, penetramos en el fondo de la poesía litúrgica asuncionista, hallaremos por doquiera elementos de la tradición, tipos bíblicos, que en el lenguaje de los Padres significan la

(1) A. H., t. XLV, 2.ª parte, p. 48.
(2) A. H., t. L, p. 298.
(3) A. H., t. VIII, p. 58.
(4) A. H., t. XVII, p. 28.

Asunción corporal. ¿No interpretaron así el arca de la alianza, la mujer del Apocalipsis, la Esposa que sube del desierto...? Pues estas son las figuras que se repiten sin cesar en el himnario asuncionista. Baste citar algunos ejemplos.

Quae est ista quae ascendit,
Quae terrena parvipendit,
coelos tendit,
mirantur
archangeli trementes.
Stupet mens cum audit mira,
Quod numquam Evae ira
hanc movit (1).

O mejor aún la Sequentia de Duseldorf:

Ter vocata coelitus
Semel venit *penitus*
digne coronanda.
Unde *plus quam primitus*
Gaudet eius spiritus,
o res praedicanda.
Arcae Dei jam translatae
Patet in sublimitate
dignum tabernaculum
Hesther ab humilitate
Ducitur in caritate
regis ad cubiculum.
O quae ista est et qualis
Quae virtutum volat alis
ubi est securitas.
Super terram non est talis
Cui supernaturalis
inest singularitas (2).

Si los himnógrafos repiten sin cansarse estas figuras, es porque en la fiesta de la Asunción veían el triunfo completo de María, segunda Eva, sobre la maldición lanzada en el paraíso, como dice ingeniosamente Pedro de Médicis en uno de sus tropos:

Evae matri contraria
A Vae matris de gratia
Nos redimens per filium.
Ave, a Vae remedium,
Nos eximens miseria (3).

(1) A. H., t. XX, p. 208.
(2) A. H., t. IX, p. 62.
(3) A. H., t. XLIX p. 331.

Con la misma razón podemos catalogar entre los documentos *explícitos* de la Asunción corporal todas aquellas poesías que glosan la leyenda popular sobre los últimos momentos de María:

Virtutes de coelo motae
Sunt pro hac die totae
cum cepit ascendere.
Natus pro matre descendit
Et cum ipsa mox ascendit
ad sanctum palatium (1).

Parecido lenguaje usa el Gradual de la catedral de Siena;

Desiderium impletur
Videndi discipulos
ante mortis exitum.
Sed sic adsunt ut miretur!
Narratur per singulos
miraculum editum (2).

Podría citar como éstos multitud de ejemplos. Entre ellos, ocupa lugar preferente la oración de Santa Clara de Nápoles, que en el siglo XV se había extendido por Bélgica y Alemania. Los Apóstoles rodean y saludan a la Virgen Santísima:

Petrus.

Salve, mater Salvatoris
Quae Deum deorum paris
Salve, Virgo singularis
Quae vocaris stella maris (3).

Siguen por su turno los demás Apóstoles, diciendo cada uno una estrofa en alabanza de María; y al final cantan juntos:

Salve, eia, te laudamus
Te suplices exoramus
Quia ad te suspiramus
Te videre valeamus.

Esta página parece arrancada a uno de esos Misterios o Dramas litúrgicos, tan populares en la Edad Media, sobre la Asunción de María, como los de Florencia y Módena en el siglo XIV, el de Montau-

(1) A. H., t. XLIV, p. 16.
(2) A. H., t. XXXVII, p. 65.
(3) A. H., t. XXXI, p. 207.

ban, en 1442, el de Bayonne, en 1351, y el de Elche (España). Este último se viene repitiendo cada año desde el siglo XIV, en el templo parroquial de Santa María, cuyas naves amplísimas no bastan a contener la concurrencia enorme (1).

Aplicando este criterio, amplio a la par que justo, la mayoría de las composiciones litúrgicas, cuyo estudio nos ocupa, se puede referir con perfecto derecho a la Asunción corporal de María.

Queda, sin embargo, un buen número, que ensalza de una manera general a la Santísima Virgen, sobre todo, como Madre de Dios. La extrañeza que podría causar esto en el ánimo de algunos lectores se desvanece con sencillas reflexiones.

La primera es que, como indicaba al comienzo de estos párrafos, en *Analecta Hymnica* están los documentos desarticulados; si reunimos las piezas que pertenecen a un mismo monasterio, a un mismo códice y reconstruímos en su integridad los oficios de la Asunción, veremos en todos un sello muy marcado asuncionista, sin que obste el que algunos trozos traten de la Maternidad, de la Virginidad perpetua, de la intercesión de María en el cielo... Todas estas son pinceladas muy propias del cuadro de la Asunción, aunque presentadas solas y de por sí, como ocurre en la Colección, parezcan ajenas a la fiesta del 15 de agosto.

Finalmente, quizás observadores sagaces hallarán que el tema de la Maternidad divina domina más y más, a medida que los documentos son más antiguos. ¿No será esto una traza, una huella del primitivo culto mariano? La conmemoración del ciclo de Navidad, que aparece una vez más en los papiros de Oxirinco (2), la fiesta celebrada en la Iglesia de Antioquía medio siglo antes del Concilio de Efeso (3), pudo, en efecto, estar consagrada a honrar la Maternidad divina, cuya excelencia, raíz de toda la grandeza y santidad de María, no se ocultó jamás a los ojos de la Iglesia. Las razones que abonan esta

---

(1) Los lectores podrán ver, sobre el *Misterio de Elche*, los artículos del renombrado músico español Felipe Pedrell, «La Festa de Elche» *(La Tribune de St. Gervais*, 1905), o si gustan, los que publiqué en *La Estrella del Mar*, agosto 1923, bajo el título «El Misterio de Elche. Drama lírico-asuncionista anterior al siglo XV.»

(2) H. Delehaye, S. I., *Le Calendrier d'Oxirhinque*... Analecta Bollandiaaa, 1924, p. 83 sig.

(3) A. Baumstark, *Das Kirchenjahr in Antiocheia*, Römische Quartalschrift für christ. Altertumskunde..., t. XI, p. 55-56. El insigne escritor se inclina por la Asunción abiertamente.

opinión parecen hallar una confirmación en el fondo más antiguo de la liturgia mariana. Más aún; el P. Blume tiene ocasión de señalar himnos primitivamente destinados a la Anunciación, y aplicados más tarde a la fiesta de la Asunción (1).

* * *

Pero no es mi ánimo servirme del *Analecta Hymnica* para dilucidar este y otros problemas de la historia asuncionista. Con lo expuesto creo haber cumplido lo que prometí en la introducción de estos apuntes: arrojar ante el trono de la Assunta algunas flores de la poesía litúrgica en la Edad Media.

Mauricio Gordillo Carrasco, *S. J.*

Roma, junio, 1926.

(1) A. H., t. XXVII, p. 47.

LA EPÍSTOLA A LOS GÁLATAS

«CARTA MAGNA DE LA LIBERTAD CRISTIANA

III.—El magisterio oral

San Pablo es el Apóstol de la libertad cristiana: es verdad. Mas para San Pablo la libertad no es el libertinaje ni la anarquía. Hemos visto hasta aquí que a la libertad de la carne opone el Apóstol la ley del Espíritu y del amor y que la libertad social o de acción la refrena o modera con el principio de autoridad eclesiástica, principalmente, con el primado de San Pedro. Otra libertad reclaman para sí los protestantes, con mayor obstinación que ninguna otra, la del libre examen, que por natural evolución ha degenerado en la moderna libertad del pensamiento. Sin duda que los protestantes, los «conservadores» por lo menos, limitan o moderan esta libertad de pensar acatando el magisterio escrito de la Biblia. Pero semejante magisterio escrito, al ser sometido al libre examen, resulta ineficaz e irrisorio. Al interpretar la Biblia según su criterio personal, hacen decir a la Biblia lo que ellos quieren, y, en definitiva, piensan como se les antoja. El verdadero freno moderador de la libertad de pensar en materias religiosas no es, ni puede ser, otro que la autoridad doctrinal, el magisterio viviente instituído por el mismo Jesu-Cristo. Este magisterio oral y externo se hizo para los protestantes un yugo insoportable, como contrario a la libertad «cristiana» de pensar.

Y, sin embargo, este yugo lo impuso Jesu-Cristo sobre las cervices de cuantos generosamente se resolviesen a dar fe a su palabra y aceptar su autoridad y su doctrina. Y este yugo lo proclama también y lo impone el Apóstol de la libertad en esta misma «Carta magna de la libertad cristiana.»

Vamos a demostrarlo, para completar el programa que propusimos al principio.

* * *

Comencemos por una razón que podemos llamar «de experiencia».

San Pablo proclama enérgicamente la unidad o unicidad del Evangelio. «Me maravillo, dice, de que tan de repente os paséis... a un Evangelio diferente, que... no es otro (Evangelio), sino que hay algunos que os revuelven y pretenden trastornar el Evangelio de Cristo» (Gal., 1, 6-7). Y este Evangelio único de Jesu-Cristo es inmutable e intangible; intentar tocarlo o modificarlo es profanarlo y destruírlo sacrílegamente. Por eso prosigue el Apóstol: «Aun cuando nosotros, o un ángel (bajado) del cielo os anuncie un Evangelio fuera del que os hemos anunciado, sea anatema. Como antes lo tenemos dicho, ahora también lo digo de nuevo: Si alguno os anuncia un Evangelio diferente del que recibisteis, sea anatema» (Gal., 1, 8-9). Es que el Evangelio no es un mensaje amorfo, que reciba su determinación o significación concreta de la interpretación subjetiva que se le quiera dar, sino que tiene su verdad objetiva y determinada, a la cual hay que someter la inteligencia. Por esto dos veces habla San Pablo de «la verdad del Evangelio» (Gal., 2, 5; 2, 14). Por esto también deben los fieles estar o ponerse de acuerdo sobre la inteligencia del Evangelio, como lo significa el mismo Apóstol, cuando escribe: «Confío de vosotros en el Señor que no pensaréis de otra manera» de como os tengo dicho (Gal., 5, 10. Cf. 6, 16). Esta unidad y verdad intangible, con la consiguiente conformidad en el pensar, la posee el Evangelio por razón de su origen divino. «Porque os hago saber, hermanos, que el Evangelio predicado por mí no es conforme al gusto de los hombres; pues yo no lo recibí ni aprendí de hombre alguno, sino por revelación de Jesu-Cristo» (Gal., 1, 11-12. Cf. 1, 16). Los hombres no tienen derecho a desfigurar el Evangelio de Dios.

Tales son los principios doctrinales establecidos por San Pablo. Ahora con estos principios comparemos los hechos.

Por ahora podemos conceder o permitir a los protestantes que el Evangelio de que habla San Pablo se contiene íntegramente en la Escritura del Nuevo Testamento. Podríamos también conceder, sin dificultad, que en el terreno abstracto de las ideas este Evangelio escrito, uniformemente interpretado, pudiera consiguientemente ser para los fieles principio de uniformidad en el pensar y sentir. Pero, decimos, de hecho ni lo ha sido, ni lo es. Es, por tanto, el Evangelio escrito insuficiente para crear o mantener la unidad doctrinal que

preconiza el Apóstol. Si Dios, pues, quiso, como evidentemente lo quiso, asegurar «la verdad del Evangelio», debió instituir en la Iglesia un magisterio no escrito, esto es, un magisterio viviente y oral. Examinemos a fondo esta razón.

Nos concederán los protestantes que el Evangelio escrito no lo destinó Dios para que fuese entretenimiento de ociosos, ni menos campo de batalla donde se librasen sangrientos combates teológicos que desgarrasen la unidad de la fe, sino para que fuese criterio de verdad y norma de vida eterna para todos los hombres de buena voluntad. Ahora bien; estos designios de Dios jamás se han realizado; siempre se han frustrado, cuando el Evangelio escrito ha sido sometido al libre examen, ha sido aislado del magisterio oral y viviente de la Iglesia. Ahí está para comprobar este hecho el testimonio de la historia. Ya los Padres de los primeros siglos notaron que todos los herejes pretendían fundar en la Escritura los más disparatados errores, contrarios unos de otros. Y, sin ir tan lejos, ahí está la historia del protestantismo, antiguo y moderno, que, buscando en solo el Evangelio escrito la doctrina revelada, ha venido a parar en muchos puntos capitales a soluciones contradictorias. Es clásico el ejemplo de la presencia real de Jesu-Cristo en la Eucaristía. Apelando igualmente al testimonio de la Biblia, Lutero la admitía, Calvino y Zwinglio la negaban. Este fenómeno, constantemente repitido en la historia, demuestra a todas luces que el Evangelio escrito no podía ser en los planes de Dios el único magisterio que El dejaba a los hombres para conocer la verdad de su divina revelación. A no ser que digamos que Dios ignoraba el resultado de su obra o se complacía en dejar a la pobre humanidad un magisterio ambiguo y enigmático.

En conclusión: el Evangelio escrito, aislado del magisterio viviente, es enigmático y lleva fatalmente a la contradicción y a la discordia; completado por el magisterio oral, es luminoso y lleva suavemente a la concordia y a la unidad. ¿Cuál de estas dos hipótesis es más digna de Dios? ¿Cuál salva mejor el honor de la divina Escritura? San Pablo, a lo menos, que tan ardientemente deseaba y recomendaba la unidad de la fe, no podía imaginar un Evangelio que llevase necesariamente a la contradicción y a la discordia.

Mas no tenemos necesidad de apelar a la lógica para deducir de los principios establecidos por San Pablo la necesidad del magisterio oral, cuando él mismo lo acredita e inculca. Por de pronto el Evan-

gelio de Cristo, cuya verdad quiere sostener a todo trance, es el Evangelio anunciado a los Gálatas por la predicación oral. Seis veces en la Epístola emplea el apóstol el verbo «evangelizar» y siete el sustantivo «Evangelio». Ahora bien; tanto el sustantivo como el verbo no se refieren, ni una sola vez, exclusiva o preferentemente, al Evangelio escrito, y muchas veces, por no decir siempre, se refieren clara y exclusivamente a la predicación oral; como cuando dice: «El Evangelio predicado por mí no es conforme al gusto de los hombres» (Gal., 1, 11). El Evangelio anunciado por el Apóstol a los Gálatas anteriormente a la Epístola, la primera y la única que les escribió, no puede ser sino el Evangelio oral. Oral era también el Evangelio que poco después menciona: «Les expuse el Evangelio que predico entre los gentiles» (Gal., 2, 2). Cuando San Pablo, hacia el año 50, exponía a los Apóstoles de Jerusalén su Evangelio, no había escrito ninguna de sus cartas (Cf. Gal., 1, 6; 1, 7; 2, 5; 2, 7; 2, 14; 1, 8-9; 1, 16; 1, 23). Más explícitamente aún alude al Evangelio oral, cuando escribe: «Sabéis que a causa de una enfermedad de la carne os anuncié la primera vez el Evangelio» (Gal., 4, 13). Esta importancia y relieve que da San Pablo al Evangelio oral, prueba evidentemente, no sólo la existencia del magisterio viviente, sino también que el magisterio oral era para el Apóstol el medio normal y ordinario de anunciar el Evangelio. ¿Y dónde después ha dicho San Pablo, ni otro alguno de los escritores inspirados que, una vez escritos los libros del Nuevo Testamento, éstos suplantaban y abrogaban el magisterio vivo, empleado hasta entonces ordinariamente?

De los textos en que San Pablo, sin emplear la palabra «Evangelio», enaltece la predicación oral, sólo citaremos algunos que tienen especial significación.

Después de reproducir, resumido, el discurso de Antioquía, apostrofa así el Apóstol a los Gálatas «¡Oh, insensatos Gálatas! ¿Quién os fascinó a vosotros, ante cuyos ojos fué exhibida la figura de Jesu-Cristo clavado en cruz?» (Gal., 3, 1). Estas palabras tan expresivas muestran que en la predicación oral declaraba el Apóstol con tal viveza y plenitud «la palabra de la cruz» (1 Cor., 1, 18), el misterio de la redención, que parecía trasladar a los oyentes al Calvario para hacerles presenciar la crucifixión y muerte de Jesu-Cristo por los pecados de los hombres. Semejantes visiones de los misterios divinos ¿perdían su valor y debían olvidarse una vez se escribieran los

libros del Nuevo Testamento? Al refrescar su recuerdo, ¿no propone más bien el Apóstol que se conserven y se trasmitan a las generaciones sucesivas? ¿Y qué otra cosa es la Tradición oral, que los protestantes condenan y los católicos veneran?

Habiendo enumerado las «obras de la carne», concluye San Pablo: «Os prevengo, como ya os previne, que los que hacen tales cosas no heredarán el reino de Dios» (Gal., 5, 21). Aquí el magisterio escrito reproduce y confirma el magisterio oral, el cual, según esta declaración del Apóstol, tiene su valor propio, y lo tendría aun cuando no hubiera sido confirmado por el magisterio escrito.

Al magisterio oral y oído atribuye exclusivamente San Pablo las efusiones del Espíritu Santo sobre los fieles de Galacia. Dos veces les pregunta: «Esto solo quiero saber de vosotros: ¿recibisteis el Espíritu en virtud de las obras de la Ley, o bien por la fe que habéis oído?... El que os suministra, pues, el Espíritu y obra prodigios entre vosotros ¿(hace eso) en virtud de las prácticas de la ley, o bien por la fe que habéis oído?» (Gal., 3, 2-5). La fe oída no debía ser anulada por la palabra de Dios escrita; debía subsistir al lado de ésta, y podía ser trasmitida a otros. De nuevo la Tradición oral.

Pretenden los protestantes que el único magisterio auténtico de Dios es el escrito; los textos aducidos hasta aquí demuestran, por el contrario, que también el magisterio oral es en la Iglesia (con las debidas condiciones, claro está), magisterio auténtico de Dios. Mas no se contenta San Pablo con atestiguar y acreditar la legitimidad de entrambos magisterios: declara además que el magisterio escrito es secundario respecto del oral, que es el principal. Después de agotar todos los recursos de su persuasiva elocuencia, ya terriblemente acerba y sacudida, ya inefablemente blanda y halagadora, no satisfecho de haber expresado fielmente su pensamiento, o temeroso de no ser comprendido por los Gálatas, les dice por fin: «Quisiera ahora hallarme presente entre vosotros y variar (los tonos de) mi voz, pues no sé qué hacerme con vosotros» (Gal., 4, 20). Como quien dice: la palabra muerta es incapaz de reproducir fielmente el pensamiento; y, aun cuando lo fuese, yo no sé la impresión que os va causando cada una de las cosas que os voy escribiendo; si os hablase cara a cara, daría yo a mi voz tonos y vibraciones que os revelarían los sentimientos íntimos de mi corazón; y a medida que viese la impresión que os hacían mis palabras, os diría esto o aquello, y os lo diría de

este modo o del otro, con tono imperativo o con voz insinuante y amorosa.

Reflexionemos unos instantes sobre esta declaración del Apóstol. A ser posible, en vez de apelar al lenguaje muerto de una carta, San Pablo hubiera preferido hallarse personalmente entre los fieles de Galacia y hablarles de viva voz. Apela al recurso de la carta, porque entonces le era imposible ir a Galacia; apela al magisterio escrito, porque le era entonces imposible el magisterio oral; redacta una carta inspirada, en sustitución y como suplemento de la predicación o enseñanza oral. Este hecho significativo manifiesta que en la propaganda y defensa del Evangelio el medio primario, normal y ordinario es el magisterio viviente, es la enseñanza oral. Y esta economía de la primitiva predicación evangélica no ha sido modificada; subsiste y subsistirá perpetuamente en la Iglesia de Jesu-Cristo. Y esto por dos razones gravísimas. Porque, primeramente, este cambio de economía o de procedimientos, como cosa tan esencial y de tan graves consecuencias, debería haberse notificado o promulgado con claridad inequívoca; más aún, dentro de los principios protestantes, debería constar en la Escritura. Ahora bien; semejante cambio de economía o de táctica en la predicación del Evangelio no se nos ha intimado ni insinuado, ni en la Escritura ni en ninguna otra parte. Subsiste, por tanto, no sólo la legitimidad, sino también la preponderancia del magisterio oral sobre el escrito. Además, en vida de los Apóstoles era posible el magisterio escrito, divinamente inspirado, que subsanase la falta o la imposibilidad del magisterio oral; muertos los Apóstoles, cesó ya este recurso suplementario. Luego el magisterio oral, necesario en tiempo de los Apóstoles, lo es mucho más después de su muerte.

Otra consecuencia importantísima se desprende de la declaración del Apóstol y de todo el tenor de la Epístola a los Gálatas. Sin los manejos de los judaizantes, y sin la imposibilidad de ir entonces el Apóstol a Galacia, no se hubiera escrito jamás esta Epístola. Esto demuestra el origen circunstancial y el carácter accidental de la Epístola a los Gálatas, y lo mismo pudiéramos decir de muchos y aun de todos los escritos del Nuevo Testamento. Los protestantes se revuelven contra los católicos, y aun nos tratan de sacrílegos, porque señalamos el carácter ocasional de muchos escritos neotestamentarios. Pero la historia de estos escritos y las declaraciones mismas de

sus autores inspirados no dejan lugar a duda sobre la verdad de este hecho capital. Ahora bien; si esto es así, como lo es, ¿podrán hacernos creer jamás los protestantes que escritos ocasionales y accidentales constituyen el único magisterio divino, ni siquiera el primario o principal? O, si no, que lo prueben, y que lo prueben por la Escritura, y que lo prueben con toda evidencia, como exige la gravedad del caso.

Otra lección importantísima nos suministra la Epístola a los Gálatas. El Apóstol había predicado en Galacia, y, a lo que parece, dos veces (Gal., 4, 13), y les había expuesto con toda amplitud principalmente el misterio de la redención. A pesar de ello, bastaron las pérfidas insinuaciones de unos intrusos y falsos hermanos para hacer vacilar o poner en grave riesgo la fe de los Gálatas, precisamente en la eficacia de la redención de Cristo. Estas perversas sugestiones de falsos apóstoles empeñados en «trastornar el Evangelio de Cristo» (Gal. 1,7), con el consiguiente escándalo y peligro de los fieles, ¿no había de repetirse en la Iglesia después de la muerte de los Apóstoles? Ahí está la historia de las herejías. Y, en medio de esas crisis, ¿debía quedar la Iglesia desprovista de una autoridad doctrinal, que desenmascarase a los falsos apóstoles y sostuviese la fe vacilante de los fieles? Dicen, sin duda, los protestantes que en la Escritura se halla ya fijada definitivamente la doctrina de los Apóstoles y la verdad revelada, y que a su luz pueden desenmascararse y refutarse todas las herejías. ¿De veras? ¿Es que olvidan los protestantes que precisamente en la Escritura se apoyaban, generalmente, los herejes —los que ellos, si son cristianos, deben calificar de herejes—, para sostener sus herejías? Se presenta, por ejemplo, Arrio, y con aquel texto de San Pablo, que llama a Jesu-Cristo «primogénito de toda la creación» (Col., 1, 15), pretende negar la divinidad del Salvador. Hay, sin duda, en la Escritura numerosos textos que demuestran la divinidad de Jesu-Cristo; mas también hay otros que parecen desconocerla. Si no existe en la Iglesia otro magisterio divino auténtico fuera de la Escritura, entregada al libre examen de cada uno, deben los fieles, para mantener la incolumidad de su fe, entregarse al estudio de todos los pasajes de la Escritura relativos a la divinidad de Jesu-Cristo, comparando entre sí escrupulosamente los textos, a primera vista discordantes, para harmonizarlos y sacar en limpio la verdad revelada. Y semejante estudio, hoy día sobre todo, cuando son desconocidas

para la mayoría de los fieles las lenguas originales de la Escritura, ¿cuántos fieles son capaces de hacerlo por sí mismos? ¿Y la fe de la gran mayoría de la Iglesia ha de depender de la inteligencia personal de la Escritura, tan erizada de dificultades espinosísimas, expuesta, además, a las pérfidas sugestiones de los falsos apóstoles, más hábiles, por desgracia, generalmente que los hijos de la luz? Y, sobre todo, ¿dónde se dice en la Escritura que éste sea el medio, y medio único, de hallar y de mantener la fe?

No salgamos de la Epístola a los Gálatas. Es proverbial la enorme dificultad exegética de esta Epístola, de estilo entrecortado, temblo-roso, palpitante. Y no son mucho más fáciles, ni lo eran cuando fueron escritas, según el testimonio de San Pedro (2 Petr., 3, 16), las demás Epístolas de San Pablo. ¿Y es de creer que semejantes escritos, en que tropiezan a cada paso los exegetas de oficio, sean para la universalidad de los fieles el magisterio principal, definitivo y único de Dios? ¿Es que los hombres sencillos e incultos, aquellos precisamente a quienes, según la palabra de Jesu-Cristo (Mt., 11, 25), revela sus misterios el Padre celestial, han de quedar excluídos del reino de Dios? *Credat Iudaeus Apella.* Los católicos sentimos más altamente de la bondadosa providencia de Dios, que ha puesto al alcance de todo hombre de buena voluntad, por medio del magisterio viviente, a todos asequible, el conocimiento de la verdad revelada en toda su pureza e integridad, inasequible para la inmensa mayoría de los hombres, si no para todos, en el estudio personal de la Escritura. Y, para acabar este punto, ¿es creíble, que un documento tan enrevesado, como lo es la Epístola a los Gálatas, pueda ser, como pretenden los protestantes, la «Carta magna de la libertad cristiana»?

Otro carácter de la Epístola a los Gálatas, y de otras Epístolas de San Pablo, por no decir todas, es su tono polémico y batallador, y, consiguientemente, apasionado. Ahora bien; nadie ignora que en las discusiones acaloradas, aun cuando se desee sinceramente defender la verdad, es natural y necesario dar a las verdades negadas por el adversario un relieve que no se le daría en la exposición sosegada de la verdad. A este mayor relieve de una parte de la verdad se añade el dejar, como en la sombra, la otra parte, admitida por el contrincante. ¿Y quién dudará que esta manera, legítima ciertamente en las controversias, de proponer la verdad puede dar pie a torcidas inteligencias? Y una enseñanza necesariamente fragmentaria y abultada de

la verdad, expuesta por añadidura a fatales equivocaciones, ¿puede ser el magisterio definitivo y, menos, único de Dios a la generalidad de los hombres? Imposible creerlo.

Otras consideraciones aún podríamos hacer valer; pero no hay por qué insistir más en cosa tan clara, que solos los prejuicios, la parcialidad y la pasión han podido enturbiar. Un pormenor no queremos omitir, por cuanto se refiere a la libertad cristiana. Escribe el Apóstol: «¿Cómo os tornáis de nuevo a los rudimentos impotentes y miserables, a los cuales de nuevo queréis otra vez servir como esclavos? ¡Andáis observando los días, los meses, las estaciones, los años!» (Gal., 4, 9-10). Con estas palabras pretenden los protestantes desacreditar, si no los dogmas, por lo menos ciertas prácticas de la devoción católica, como son, por ejemplo, las novenas. La libertad cristiana, dicen, es incompatible con semejante espíritu de esclavitud a determinados actos y número de días. Pero este ataque se funda en un falso supuesto: en el falso supuesto de no entender el espíritu de semejantes prácticas. Si los católicos pusiesen su confianza en determinados actos externos y en determinado número de días, atribuyendo a eso la eficacia de la oración, caerían de lleno bajo el anatema o la sátira del Apóstol. Mas no es eso en lo que ponen su confianza los católicos, sino en la bondad y misericordia de Dios, en los méritos de la sangre de Jesu-Cristo, en la promesa del divino Maestro sobre la eficacia infalible de la oración humilde y confiada, y, secundariamente, en la intercesión poderosísima de la Virgen Madre de Dios y de los demás Santos. Que una cosa es el acto en sí mismo, otra muy diferente el espíritu supersticioso que a veces puede determinarlo o informarlo. Y no deben ignorar los protestantes—por lo menos lo sabemos muy bien los católicos—, que el magisterio eclesiástico, si ha aprobado y aun recomendado ciertas prácticas de piedad, ha reprobado siempre y perseguido implacablemente todo cuanto olía a superstición. Y si es espíritu de esclavitud contrario a la doctrina de San Pablo solemnizar algún día particular, ¿por qué ya los Apóstoles comenzaron a celebrar el domingo, y los mismos protestantes continúan celebrándolo?

Permítasenos aquí una breve digresión, no del todo ajena a nuestro objeto, sobre los «Adventistas del Séptimo día». Esta secta, o cúmulo de sectas, tiene como uno de sus dogmas fundamentales y característicos el solemnizar el sábado en vez del domingo. Aplicando,

aunque mal en este caso, el principio protestante, de que, rechazada toda tradición, hay que atenerse estrictamente a lo que dice la Escritura, puesto que en la Escritura se manda celebrar el sábado, y este precepto, según ellos, en ninguna parte de la misma Escritura ha sido abolido, queda en pleno vigor el mandamiento de la Ley y, en consecuencia, hay que celebrar, no el domingo, sino el sábado. Notemos de paso el curioso fenómeno de este protestantismo judaizante. Los que tanto odio mostraron contra los judíos, los que tan duramente impugnaron a la Iglesia Romana por haber, según ellos, reincidido en el judaísmo, ahora condenan una práctica tan cristiana, como es la celebración del domingo, para abrazar otra práctica tan esencial y característicamente judaica como es la celebración del sábado. Contra éstos, que no contra los católicos, recae aquella sentida querella de San Pablo, que se refiere precisamente a las fiestas judaicas: «¡Andáis observando los días, los meses, las estaciones, los años!» (Gal., 4, 10). Celebrar fiestas judaicas con espíritu judaico, esto es lo que se opone a la libertad cristiana, preconizada por el Apóstol; no, el celebrar fiestas cristianas, con espíritu cristiano, esto es, con libertad de espíritu, sin esclavizarse a la práctica externa y sin sombra de superstición.

* * *

Escribe el Apóstol: «Hermanos, no somos hijos de la esclava, sino de la (esposa) libre. Cristo nos ha libertado para (que gocemos de) la libertad. Manteneos, pues, firmes, y no os sometáis de nuevo al yugo de la esclavitud» (Gal., 4,31-5,1. Cf. 1, 4; 2, 4; 4, 1-30; 5, 13; 5, 18; etc.). Los católicos acatamos reverentes y acogemos regocijados esta palabra de Dios y este beneficio de Jesu-Cristo. Somos libres, y nos gozamos de vivir en libertad. Mas no por esto olvidamos aquellas otras palabras del mismo Apóstol: «Vosotros habéis sido llamados a la libertad, hermanos; solamente no (toméis) esa libertad como pretexto para (soltar las riendas a) la carne, sino que por la caridad os habéis de hacer esclavos los unos a los otros» (Gal., 5, 13). Juntamente con la libertad admitimos los frenos con los cuales ha querido Dios moderarla o limitarla. Por esto, si rechazamos, como manda el Apóstol, el yugo de la Le ymosaica, en cambio, nos sometemos gustosos, como manda el mismo Apóstol, al yugo suave de la ley de Cristo (Gal., 6, 2); y si admitimos el valor justificante de la fe,

nos sometemos igualmente a los ritos sacramentales como instrumentos de justificación. Por esto también, si, rescatados con el precio de la sangre de Jesu-Cristo, tenemos a gloria no hacernos «esclavos de los hombres» (1 Cor., 7, 23), acatamos, empero, la autoridad divina de Jesu-Cristo, así en su persona, como en la de los representantes suyos que El ha dejado en su lugar en la Iglesia. Por esto, finalmente, si admitimos el magisterio divino de la Escritura, junto con la «unción interna del Espíritu Santo» (1 Iohan., 2, 20; 2, 27), admitimos también como auténticamente divino el magisterio viviente y oral que Jesu-Cristo ha instituído en su Iglesia. Si recibimos de Jesu-Cristo el don precioso de la libertad, no es razón rechazar los frenos con que El ha querido moderarla o limitarla. Estos frenos moderadores, la ley de Cristo, los sacramentos, la autoridad y el magisterio de la Iglesia, el mismo Apóstol de la libertad los preconiza en su «Carta magna de la libertad cristiana». Al fin, con ellos, no nos sometemos a los hombres, sino al mismo Dios. Y someterse a Dios, ser esclavo de Dios, es condición necesaria y complemento de la verdadera libertad, de la libertad cristiana.

José M.ª Bover

El estado de Cristo glorioso, según los escritos de San Pablo.

(Conclusión.)

IV

TRANSFORMACIÓN DEL CUERPO DE CRISTO EN LA RESURRECCIÓN

Para formarnos una idea, lo más exacta posible, de lo que piensa San Pablo sobre la transformación del cuerpo glorioso de Cristo, distinguiremos tres puntos: 1.°, el hecho de la transformación; 2.°, el modo cómo se verificó, y 3.°, los efectos que produjo en el cuerpo de Cristo. En este párrafo trataremos de los dos primeros, y el tercero lo dejaremos para exponerlo en párrafo aparte.

1.° *El hecho.*—Fundados en el principio, antes establecido (1), de que todo cuanto enseña el Apóstol sobre la resurrección de los fieles debe también entenderse de la resurrección de Cristo, podemos afirmar que la realidad de esta transformación es una de las verdades más claramente enseñadas por San Pablo. Bastará traer algunos textos que no necesitan comentario.

La célebre comparación de la semilla (2), en la que el grano arrojado en la tierra representa al cadáver puesto en el sepulcro, y la planta, que del grano procede, al cuerpo glorioso de los fieles, ninguna otra idea hace resaltar con más fuerza que la transformación maravillosa que ha de tener lugar en el gran acontecimiento de la resurrección de la carne.

Pocos versículos después, dejadas ya a un lado las comparaciones y metáforas, se afirma el mismo hecho con estas categóricas pala-

(1) Cfr. Estudios Eclesiásticos, abril, 1926, pág. 146.
(2) XV, 35-38.

bras: *No todos moriremos; pero todos seremos transformados* (1). Va hablando San Pablo de los justos que son de Cristo y que serán un día glorificados con Cristo, y de ellos dice que, aunque no todos morirán, todos tienen que sufrir una transformación que cambiará de todo en todo la manera de ser de sus cuerpos. Y para que no quepa duda de la realidad de esta transformación, describe en seguida sus efectos, como expondremos más abajo.

Este mismo hecho de la transformación está implícitamente afirmado por el Apóstol bajo las imágenes de la *casa eterna* que tenemos reservada en el cielo para sustituír la *morada pasajera* de este cuerpo que se desmorona y del *vestido* de gloria que anhelamos recibir sin ser despojados de la pobreza de esta carne mortal (2). Para no multiplicar superfluamente las pruebas en una cosa tan evidente, baste decir que San Pablo considera tan necesaria la transformación gloriosa de los justos que, sin ella, no es posible tener parte en la herencia del reino de Dios (3).

---

(1) I Cor., XV, 51. Este es uno de los pasajes en que aparece más rudo el contraste y más palmaria la diferencia entre el texto griego generalmente recibido y la traducción de nuestra Vulgata latina.

Dice el texto griego:

πάντες οὐ κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα.

Dice la Vulgata latina:

Omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur.

La Vulgata entiende el sujeto de la oración *omnes* de todos los hombres, buenos y malos; y en ese sentido se puede afirmar que todos resucitaremos, como se puede afirmar que todos moriremos; pero sería falso decir que todos alcanzarán la transformación gloriosa de que habla el Apóstol. La doctrina, pues, contenida en la Vulgata es cierta y conforme a lo enseñado repetidamente en los sagrados libros. El texto griego, por el contrario, limita el sujeto πάντες, a *solos los justos*, de los cuales trata exclusivamente San Pablo en todo este pasaje; y de solos los justos se dice que *no todos morirán, pero que todos serán transformados. No todos morirán*, porque parece claro que en las perspectivas escatológicas de San Pablo entra, no sólo la posibilidad, sino también la realidad de que todos o parte, al menos, de los justos que vivirán en los últimos tiempos, pasen de la vida mortal a la inmortal y gloriosa, sin gustar la muerte (Cfr. I Cor., XV, 51-52; 2 Cor., V, 2-4; I Thes., IV, 15-16). *Pero todos serán transformados*, porque para entrar en el reino de Dios es necesario revestirse de inmortalidad. Es, pues, también conforme a la doctrina del Apóstol lo que enseña el texto griego.

Puestos a elegir entre la lección de la Vulgata o la del texto griego, los modernos prefieren, generalmente, con razón, esta segunda, por tener en su favor la casi totalidad de los códices y versiones antiguas y estar más en armonía con todo el contexto. Cornely resume los argumentos que demuestran la genuinidad del texto griego, y concluye que su redacción puede considerarse como ciertamente auténtica (In I Cor., págs. 506-509). Del mismo sentir es Prat *(Theologie de S. Paul*, vol. I, p. 166).

(2) 2 Cor., V, 2-4.

(3) I Cor., XV, 50, 53.

2.° *El modo.*—Cuanto es cierto el hecho tanto es obscuro y misterioso el modo cómo ha de realizarse. De labios de los Corintios parece recoger el Apóstol esta objeción, que ellos ponían contra la posibilidad de la resurrección: *¿Cómo resucitan los muertos?* Pero en vez de contestar directamente, declarando el misterio sobrenatural, les obliga a reconocer en silencio que puede Dios hacer lo que ellos no pueden alcanzar, con sólo recordarles un hecho que veían realizarse delante de sus ojos, aunque desconociesen absolutamente el modo cómo se realizaba. El hombre arroja en la tierra un grano; este grano, para germinar, tiene que corromperse, y después de corrompido y muerto, al parecer, es cuando se convierte en una planta tan diferente de la semilla primera. ¿Cómo se ha verificado toda esa evolución maravillosa? A los fieles debe bastarles con saber que Dios, que es poderoso para llevarla a cabo, podrá también sacar nuestros cuerpos transformados del sepulcro (1).

Sin embargo, el Apóstol quiso descorrer un poco la punta del velo y dar algunas indicaciones que nos permiten rastrear el modo cómo se presentaba a los ojos de su espíritu esta transformación. Y lo primero que se hace notar es la extraordinaria rapidez con que será llevada a cabo. Parece que San Pablo quiere agotar su rico vocabulario para expresarla: *En un momento indivisible*, dice, *en un abrir y cerrar de ojos, en lo que dure el sonido de la última trompeta: porque tocará la trompeta y los muertos se levantarán incorruptibles y nosotros* (los justos que se hallen vivos entonces) *seremos transformados* (2). Las últimas palabras, no sólo significan que el sonido de la trompeta será la señal para la transformación, sino también la absoluta simultaneidad de ambos hechos; sonar la trompeta y aparecer resucitados los muertos y transformados los vivos, será obra de un solo y mismo instante.

La acción por medio de la cual se consumará la transformación gloriosa, la expresó San Pablo repetidamente por una imagen familiar que merece nuestra atención. Unas veces parece que concibe el estado del cuerpo corruptible como una desnudez que ha de cubrirse con el manto de la incorruptibilidad y de la inmortalidad para entrar en el reino de Dios (3). Según esto, la transformación consistiría

(1) 1 Cor., XV, 35-38.
(2) Cor., XV, 52.
(3) 1 Cor., XV, 53-54.

simplemente en cubrir la desnudez natural con aquel manto de gloria. Pero en otro lugar expresa más plenamente su pensamiento, y da a entender que el cuerpo corruptible es un vestido de que nos despoja la muerte; de manera que el temor a la muerte no es otra cosa que el temor de ser despojados del pobre vestido de nuestro cuerpo. El cuerpo glorioso, en cambio, es un vestido celestial que Dios nos tiene preparado.

Los justos que mueran antes de la resurrección final, como se hallan despojados de su vestidura corruptible, recibirán al resucitar la vestidura de gloria, que no es sino la vestidura corruptible transformada; pero los que se hallen aún vivos en aquel día, sobre la pobreza del vestido viejo, recibirán la gloria, que será a modo de una virtud transformadora que en un momento consumirá la corruptibilidad natural del cuerpo y lo parará glorioso e inmortal, sin que por eso deje de ser sustancialmente lo que era (1). Esto último es lo que el Apóstol ardientemente deseaba, según lo confesó él mismo con aquella frase que es como un grito de angustia salido de lo más profundo de nuestra naturaleza: *Los que habitamos en la morada pasajera de este cuerpo suspiramos oprimidos, porque no queremos ser despojados del cuerpo mortal, sino recibir sobre él el vestido de gloria, a fin de que lo que es mortal sea absorbido por la vida.*

En estas últimas palabras está expresada con un término sumamente gráfico la acción transformadora de la resurrección; representa San Pablo a la gloria como una vestidura que, al mismo tiempo, es vida, pero vida de una actividad tan potente que puede tragar, devorar y consumir (2) todo cuanto hay en nuestro cuerpo de mortal y perecedero para dejarle dotado de vida incorruptible e inmortal.

Para aplicar a Jesucristo lo que San Pablo enseña sobre la acción transformadora de la resurrección hemos de tener en cuenta que el Salvador, al ser resucitado, no pertenecía propiamente a ninguno de los dos grupos en que divide San Pablo los que han de ser glorificados por la resurrección. No podía contarse entre los muertos que se corrompen en la tumba, porque el cuerpo de Jesucristo ni conoció ni pudo conocer la corrupción (3); tampoco podía contarse entre los vi-

---

(1) 2 Cor., V, 2-4.

(2) Todo esto expresa la palabra griega καταποθῇ, aoristo pasivo de καταπίνω, que significa tragar al beber, devorar, absorber...

(3) Act. Apost., XIII, 37.

vos, que pasarán inmediatamente de la vida mortal a la inmortal, sin gustar la muerte, porque Jesucristo, verdaderamente, había muerto. Participaba, sin embargo, de la suerte de los primeros, pues, como ellos, tenía que ser tornado a la vida, y participaba también de la suerte de los segundos, pues, para resucitar, no tenía que ser libertado de la corrupción común a los demás cadáveres humanos, ni mucho menos necesitaba que fuesen de nuevo reunidas las partes que en vida constituían su cuerpo, como tendrán que serlo para la mayoría de los mortales.

Esto supuesto, podemos representarnos la resurrección de Jesucristo, conforme a las indicaciones de San Pablo, en esta forma: cuando llegó el momento designado por la divina providencia, unióse al cuerpo que yacía muerto en el sepulcro su alma gloriosa, y viniendo sobre el cuerpo así informado, el poder divino le envolvió como un manto de gloria de incomparable virtud, que consumió cuanto halló en él de corruptible y perecedero y le transformó en inmortal y glorioso. Y todo esto con tanta prontitud y rapidez como sólo es posible a la mano omnipotente de Dios (1).

V

EFECTOS DE LA TRANSFORMACIÓN EN EL CUERPO DE CRISTO

En la epístola a los Filipenses dice San Pablo que los fieles esperan a Cristo Salvador, que vendrá del cielo y *transformará su cuerpo* miserable para hacerlo *conforme al* CUERPO DE SU GLORIA (2).—Esta es la mejor definición del cuerpo de Cristo después de resucitado: *es el cuerpo de su gloria;* es decir, que es su mismo cuerpo en un estado cual corresponde a la gloria y excelencia del Hijo de Dios, colocado ya, como tal, en el trono de su Majestad. Vale la pena que procuremos conocer más en concreto las propiedades del cuerpo en este estado, siguiendo las enseñanzas de San Pablo. Para ello tenemos aquí también dos caminos: el primero es examinar las propiedades

(1) En los escritos de San Pablo siempre se atribuye la resurrección de Cristo, como a causa eficiente, a la virtud divina del Eterno Padre. Son muchísimos los pasajes con que puede confirmarse esta verdad; véanse, por ejemplo: Act. Ap., XIII, 30; XVII, 31; Rom., IV, 24; VIII, 11; I Cor., VI, 14, etc., etc.

(2) Phil., III, 20-21.

que atribuye al cuerpo resucitado de los fieles, todas las cuales se hallan con mucha más excelencia en Cristo, y el segundo ver en particular lo que dice del mismo Cristo cuando lo considera en su gloria.

La gloria del cuerpo resucitado de los fieles la sintetiza con admirable fuerza el Apóstol en cuatro excelencias que contrapone a otras cuatro miserias, en las cuales se condensa toda la ruindad del cuerpo humano en su estado mortal. Es el clásico pasaje de la epístola primera a los Corintios (1) copiado ya más arriba para probar la identidad del cuerpo glorioso con el cuerpo muerto y colocado en el sepulcro (2).

Nuestro cuerpo durante toda su vida, y de una manera especial al ser puesto exánime en la tumba, es un cuerpo *corruptible* y de hecho viene a parar en la más desoladora descomposición; es un cuerpo *vil*, sujeto en vida, por su misma constitución, a mil innobles necesidades, y después de muerto a la espantosa fealdad cadavérica; es un cuerpo *flaco* y torpe para las operaciones del espíritu e *impotente* para defenderse de sus mismos enemigos, que al fin consuman su destrucción. Y todo esto le viene de ser un cuerpo animal, es decir, de ser o haber sido, no sólo informado por el alma, sino también subordinado a su parte inferior y de un modo especial destinado a su servicio (3). De todo en todo contrarias son las propiedades del cuerpo resucitado. De aquella gloriosa transformación se levantará *revestido de incorruptibilidad* y por tanto, no sólo inmortal, sino también impasible y libre del pernicioso influjo de los elementos exteriores; su antigua vileza y fealdad se trocará en *excelencia* y *hermosura* que alejará de sí todas las necesidades vergonzosas y le hará digno de honor y veneración; a aquella flaqueza e impotencia sucederá una *fortaleza* y un *vigor* con que, no sólo podrá defenderse de los enemigos, sino también ser un instrumento de maravillosa agilidad para el desarrollo de todas las actividades del alma.

Estas dotes brotarán espontáneamente de su nueva condición de *cuerpo espiritual*, es decir, sometido de una manera especial a

---

(1) 1 Cor., XV, 42-44.

(2) Cfr. Estudios Eclesiásticos, abril, 1924, pág. 146. Véase la nota 2.ª de la misma pág.

(3) La ψυχή en cuanto opuesta al πνεῦμα, significa el principio de la vida vegetativa y sensitiva en el hombre, así como el πνεῦμα significa el principio de la vida racional y a veces, como en el pasaje presente (1 Cor. XV, 44), el asiento de los dones sobrenaturales y de la misma persona del Espíritu Santo.

la parte superior del alma enriquecida por los dones sobrenaturales. Como en el cuerpo mortal es innata la *corruptibilidad*, la *ruindad* y la *flaqueza* precisamente por hallarse informado por la parte inferior del alma y sujeto a su influencia, así por el contrario, en el cuerpo resucitado será connatural la *incorruptibilidad inmortal*, el *esplendor* de la *gloria* y la *fortaleza* superior a todos los elementos sensisibles, precisamente porque el alma, bajo su aspecto más excelente, enriquecida por los dones y la presencia del Espíritu Santo, le vivificará, ejercerá en él su poderosa influencia y le hará en todo apto para el desarrollo de su actividad (1).

Si esto que nos enseña San Pablo sobre los efectos transformadores de la resurrección en los cuerpos de los justos lo aplicamos a Jesucristo, si tenemos en cuenta que su alma, no sólo tiene excelencias naturales superiores a las de todos los hombres, sino que es también trono especialísimo del Espíritu Santo y asiento de sus soberanos dones, y advertimos además que Dios al resucitar al Salvador, creaba el ideal supremo que había de servir de ejemplar para la resurrección de cuantos habían de ser glorificados, podremos en alguna manera concebir cuál debía quedar aquel cuerpo privilegiado al salir con nueva vida del sepulcro. Fr. Luis de León se representa el momento en que el alma glorificada comenzó a penetrar en el cuerpo, y describe con su genial elocuencia los efectos que en él produjo. «En el sepulcro, dice, cuando se llegó la sazón..., el alma se lanzó luego en él (el cuerpo), como en conveniente morada, más poderosa y más eficaz que primero. Porque dió licencia a su gloria que descendiese por toda ella y que se comunicase a su cuerpo y que le bañase del todo, con que se apoderó de la carne perfectamente y redujo a su voluntad todas sus obras y le dió condiciones y cualidades de es-

---

(1) De las cuatro propiedades que señala San Pablo en el cuerpo muerto y resucitado, hemos considerado la última como síntesis de las tres anteriores, o si se quiere, como raíz de donde ellas proceden; la corruptibilidad, la fealdad, la flaqueza del cadáver proceden de su condición de cuerpo animal (ψυχικόν); y la incorruptibilidad la gloria y la fortaleza del cuerpo resucitado proceden de su condición de cuerpo espiritual (πνευματικόν). Nos induce a entenderlo así la construcción de la frase empleada por el Apóstol, que, al llegar al cuarto miembro, cambia completamente el giro; la índole misma de las cosas, pues los tres primeros miembros se ve que indican cualidades inherentes a cada uno de los estados del cuerpo, mientras que el cuarto parece querer describir la manera de ser íntima del cuerpo en esos estados; y finalmente, el que con esta explicación toda esa serie de frases paralelas y antitéticas tiene más unidad y más fuerza.

píritu; y dejándole perfecto el sentir, le libró del mal padecer; y a cada una de las partes del cuerpo le conservó ella por sí, con perpetuidad no mudable, el ser en que las halló, que es el propio de cada una» (1).

En estas palabras del maestro Fr. Luis de León se alude a otra comparación empleada por el Apóstol, que creemos oportuno poner en este lugar para añadir esta nueva pincelada a la pintura de Cristo glorioso hecha por San Pablo y resolver de camino una dificultad que de ella ha sacado la crítica racionalista. Según la epístola segunda a los Corintios, el cuerpo mortal es *una casa que se desmorona* y que sólo nos sirve como de *tienda de campaña* mientras vivimos de paso en esta tierra; el cuerpo glorioso, en cambio, será un edificio de eterna duración que tenemos en los cielos levantado por la mano de Dios, sin cooperación alguna de los hombres (2). Estuvo, pues, Fr. Luis muy conforme con la manera de concebir de San Pablo, al decir que en la resurrección el alma de Cristo se lanzó en el cuerpo *como en conveniente morada, más poderosa y más eficaz que primero.*

El cuerpo flaco y mortal de Jesús morada fué conveniente a los fines salvadores de su venida al mundo; pero su majestad y su gloria estaban reclamando que, una vez conseguidos aquellos fines, la morada primera caediza se transformase y quedase revestida de la magnificencia e indestructible estabilidad que a su persona y a sus méritos eran debidos (3).

Por extremar el significado de esta comparación y no tener en cuenta lo que el mismo pasaje añade poco después, han caído algunos autores heterodoxos en el error de creer que el Apóstol establece aquí una distinción absoluta entre el cuerpo mortal y el cuerpo resucitado, tanto de los justos, en general, como de Cristo, en particular (4). No negaremos que la interpretación de este célebre pasaje ofrece cierta dificultad; pero nada hay en él que contradiga la doctrina enseñada en diversos lugares de las Epístolas sobre la identidad del cuerpo muerto y resucitado. Más aún; creemos que la difi-

(1) *Nombres de Cristo*, lib. 3.º, I; Madrid, 1885, pág. 307.

(2) 2 Cor., V, 1-4.

(3) Cfr. Ioan, II, 20, donde el mismo Cristo compara su cuerpo a un templo que es destruído al morir y reconstruído al resucitar.

(4) Cfr. W. Bousset, *Der zweite Brief an die Korinter*, pág. 187 y sig.; *Kyrios Christos*, 2 edic., pág. 63.

cultad desaparece del todo con sólo restringir la comparación a sus justos límites y no empeñarse en ver en ella más de lo que su autor quiso significar. La idea que San Pablo quiere inculcar es que a los trabajos pasajeros que tiene el obrero evangélico en esta vida sucederá un premio eterno y, por lo mismo, a este cuerpo mortal y pasible, que es una tienda de campaña que se desarma, sucederá un cuerpo inmortal y glorioso, como palacio hecho por Dios que permanece para siempre. Es evidente que el cuerpo en estado glorioso se ha de distinguir del mismo cuerpo en estado corruptible, puesto que las propiedades de uno y otro estado son radicalmente distintas; pero no afirma San Pablo que sean dos cuerpos diversos. Su pluma da un paso que nos resulta a nosotros un poco extraño y mezcla la imagen de la casa con la imagen del vestido: *gemimos*, dice, *por el ardiente deseo que tenemos de* SOBREVESTIRNOS NUESTRA HABITACIÓN CELESTE... *Los que habitamos en esta tienda gemimos oprimidos, porque no queremos ser despojados, sino sobrevestirnos para que lo que es mortal sea absorbido por la vida* (1).

Aquello de que no queremos ser despojados es el cuerpo mortal; el vestido que queremos recibir sobre él es la gloria inmortal; el efecto que este vestido ha de producir es consumir y absorber todo lo que nuestro cuerpo tiene ahora de mortal y corruptible; y en esta absorción consistirá la transformación de los justos que entren en el estado glorioso sin pasar por la muerte.

Según esta manera de hablar, parece claro que lo que resulta en aquellos bienaventurados, después de recibir el nuevo vestido o la nueva casa celeste, no será un cuerpo distinto enteramente del que tuvieron en su vida mortal, sino que será aquel mismo libre ya de su mortalidad. Ahora bien; si la comparación del edificio, con todas sus circunstancias, no implica que los que, sin morir, serán glorificados, hayan de adquirir en su transformación un cuerpo enteramente nuevo, ¿por qué lo ha de implicar en los que después de muertos y corrompidos resucitarán gloriosamente transformados? Y si no lo implica en sus fieles, ¿por qué lo ha de implicar en el mismo Cristo?

---

(1) 2 Cor., V, 2-4.

VI

ESPÍRITU VIVIFICADOR Y HOMBRE CELESTE

La imagen más expresiva y completa de Cristo resucitado nos la trazó San Pablo al describirle como nuevo Adán, ejemplar de todos los que han de resucitar gloriosos, y contraponerle al viejo Adán, padre y modelo de todos los hombres en su vida mortal (1).

No abandona el Apóstol el tema que va tratando de la resurrección de los fieles, sino que para acabar de declarar la idea que se había formado de la gloria de los justos parece que echa mano del último y más poderoso recurso, presentando directamente a los ojos de sus lectores la gloria de Cristo, que es el ejemplar primero trazado por la mano de Dios, y decir: «Como El han de ser todos el día de su resurrección». *Qualis coelestis, tales et coelestes* (2).

Esta descripción de Cristo está compendiada en dos rasgos, pero tan comprensivos y profundos que, si llegásemos a penetrar su sentido, nos serían magníficos reveladores de la mente del Apóstol:

El último Adán (fué hecho) *espíritu vivificador...*

El segundo hombre (viene) *del cielo.*

Procede también aquí San Pablo por comparaciones antitéticas y nos lleva a conocer las propiedades del *Nuevo Adán* en su estado glorioso por contraposición a las del primer Adán en su estado natural de corrupción y de muerte (3).

---

(1) 1 Cor., XV, 44-49.

(2) 1 Cor., XV, 48.

(3) La ruín condición del primer Adán y de sus descendientes la atribuye San Pablo en este lugar a la misma constitución de su naturaleza; en otras partes, en cambio, la considera como efecto del pecado cometido en el paraíso (Rom. V, 12 sig.). De estas diferentes maneras de explicar el origen de la muerte y de las demás miserias humanas, han querido concluir ciertos autores heterodoxos que las enseñanzas de San Pablo encierran sobre esta cuestión, como también sobre otras varias, dos teorías opuestas y antinómicas. Pero para quien considere atentamente las cosas, ninguna dificultad especial ofrece el harmonizar estas diversas maneras de hablar y de concebir. Por una parte San Pablo conoce y enseña que la naturaleza humana, abandonada a sí misma, produce por sí todas las miserias que en la vida padecemos, y al fin pára en la muerte; pero por otra parte, conocía también los privilegios concedidos en Adan al género humano, en virtud de los cuales estaba libre de la muerte y de las demás flaquezas naturales; y conocía finalmente que todas aquellas prerrogativas le habían sido arrebatadas en castigo de su pecado. Ahora bien; si todas estas cosas le eran conocidas a San Pablo, ¿qué dificultad podía haber en que, según las circunstancias, considerase unas veces nuestra triste condición como fruto espontáneo de nuestra manera de ser y otras como castigo de la culpa? En realidad la naturaleza humana conduce a ese triste estado, si Dios por modo especial no la protege, luego es un estado natural. Con todo, en la providencia preferida por Dios no se daría de hecho tal condición de cosas, si el hombre no hubiera pecado; luego puede tam-

La descripción del primer hombre la toma de la narración del Génesis, según la cual Dios formó primero el cuerpo *del lodo de la tierra*, infundió después en aquella masa de lodo *el soplo de vida* y resultó *un alma viviente* (1). Por ser formado el cuerpo de lodo, llama el Apóstol al primer hombre *terreno* (2) y por estar vivificado por el soplo de vida le llama *alma viviente* (3), es decir, un ser que vive por virtud del alma considerada aquí como principio informativo y constitutivo de la parte inferior vegetativa y sensitiva del hombre.

La imagen de Cristo como contrapuesta a la de Adán, la trazó San Pablo por su cuenta, teniendo presente el texto del Génesis, pero añadiendo por sí mismo los rasgos descriptivos y disponiéndolos libremente para la demostración de su intento.

En primer lugar es indudable que al llamar a Cristo *Espíritu vivificador* y *Hombre del cielo* tiene el Apóstol presente al Salvador en su estado glorioso. Para convencerse de ello basta observar que este hombre celeste es aquel cuya imagen han de llevar los justos después de la resurrección (4), y que, según la teología de San Pablo, el ejemplar de la gloria de los justos es Jesucristo resucitado (5).

Sentado este hecho como fundamento, vamos a analizar las palabras del Apóstol.

Lo primero que dice es que Cristo en su resurrección fué hecho *Espíritu vivificador*. El sentido de esta expresión, sugerida por el citado texto del Génesis, queda determinado por las mismas palabras del Génesis. Adán en su vida mortal fué *alma viviente*, es decir, un ser que vivía por influjo del alma y sometido al servicio del alma considerada en su parte inferior. Por consiguiente, cuando dice

---

bién decirse que es efecto del pecado. No hay, pues, antinomía de ningún género, sino una doctrina completa que consta de elementos distintos enseñados también en distintas ocasiones por el Apóstol.

(1) Génes., II, 7.

(2) El texto griego de San Pablo usa un epíteto más expresivo (χοϊκός = lúteo o hecho de lodo); calificativo que se aplica a todo el hombre por la materia de que está hecho su cuerpo.

(3) ψυχὴ ζῶσα, significa a la letra *alma que vive* y de suyo no incluye el cuerpo material; pero es evidente por el contexto, tanto del Génesis como de San Pablo, que por esas palabras se significa el hombre entero. Esta observación deshace por sí sola el error racionalista que niega cuerpo material a Cristo resucitado fundándose en que le llama San Pablo *Espíritu vivificador* (πνεῦμα ζωοποιοῦν). Si todo el hombre compuesto de alma y cuerpo puede ser llamado *alma que vive*, ¿por qué Cristo resucitado, compuesto también de alma y cuerpo glorioso, no ha de poder llamarse *Espíritu que vivifica?*

(4) I Cor., XV, 48.

(5) Phil., III, 20-21; Cfr. etiam. Rom., VIII, 29-30.

San Pablo que Cristo resucitado es *espíritu*, quiere dar a entender que es un ser vivificado por el espíritu y acomodado a las elevadas operaciones del espíritu, o sea del alma considerada según su parte más excelente, y enriquecida, además, por la presencia y los dones del Espíritu Santo (1). Pero San Pablo no dice simplemente que Cristo glorioso es espíritu, sino que es espíritu que *vivifica;* esto es, espíritu que no solamente vive para sí, sino que comunica aliento vital a otros seres para hacerlos participantes de su misma vida.

Que este sea el alcance de las palabras del Apóstol lo prueban a una la significación literal de la expresión, el contexto en que se halla y la más autorizada exposición de los intérpretes. Por lo que se refiere a la expresión en sí, la Vulgata ha traducido toda la fuerza de la palabra original al decir que *novissimus Adan* (factus est) *in spiritum vivificantem.*

Con estas palabras adquiere la idea capital del contexto su mayor relieve. Para dar a conocer la condición del hombre mortal y del hombre glorioso, o más concretamente aún, del cuerpo muerto y del cuerpo resucitado, presenta el Apóstol a Adán y a Cristo como principio y cabeza de quien sucesivamente proceden los justos; de Adán, terreno y animal (psíquico), proceden en su condición de terrenos y animales y, por tanto, mortales y corruptibles; de Cristo, celeste y espiritual, proceden en su estado de espirituales y, por tanto, inmortales e incorruptibles. Adán fué, sin duda, el instrumento de que Dios se valió para comunicar la vida al hombre psíquico o animal; pero esta vida, pobre en sí y condenada a perecer, no le pareció a San Pablo que era bastante para que el padre de quien la recibimos se llamase *vivificador*, sino solo *viviente;* y esto para sí, pues para los demás fué padre y autor de la muerte que nos hizo a todos morir en sí mismo (2). En cambio, el segundo Adán, cabeza y principio de los justos, como comunica una vida que de suyo no muere, sino que está destinada a la inmortalidad gloriosa, pudo con toda verdad llamarse *vivificador* y fuente perenne de vida.

Toda esta explicación la resumió clara y concisamente Santo Tomás en su comentario por estas palabras: «Cum anima non possit nisi proprium corpus vivificare, ideo Adam factus est in animam non vivi-

(1) Cfr. Zorell, que resume bastante bien los diversos sentidos de las palabras πνεῦμα y πνευματικός.

(2) I Cor., XV, 22.

ficantem, sed viventem tantum; sed Christus factus est in Spiritum viventem et vivificantem, et ideo Christus habuit potestatem vivificandi (1).

La vida que Cristo, como *Espíritu vivificador*, comunica a su descendencia es principalmente una vida *sobrenatural*, *espiritual y gloriosa*, semejante a la que él disfruta después de la resurrección. *Vida sobrenatural*, porque a ella le toca levantar al hombre por encima de la vida natural y reparar sus deficiencias, ora absorbiendo lo que ésta tiene de mortal y caduco en los que se hallen vivos al ser sobrenaturalmente transformados, ora reanimando por prodigiosa manera los miembros exánimes, corrompidos y tal vez dispersos, para que vivan con más excelente vida aquellos que ya hubiesen muerto. *Vida espiritual*, porque todos los que participen la vida gloriosa del segundo Adán dejarán de ser psíquicos y vivirán de la vida del espíritu a cuya condición ha de ser acomodado el mismo cuerpo, transformado en espiritual. *Vida gloriosa*, porque libertará a los justos de todas las miserias que padecen en su condición de mortales y los hará en todo semejantes a la gloria y a la inmortalidad de su cabeza.

Esta vida comienzan a participarla los que proceden de Cristo desde que son injertados en El por el bautismo y la justificación; pero no se manifestará en toda su magnificencia y hermosura hasta que llegue la transformación gloriosa. Esta es la razón por qué San Pablo, al decir que Cristo es espíritu que vivifica, se refiere, sobre todo, a la vida gloriosa que comunicará a los suyos el día de la resurrección, aunque es indudable que dentro de la potencia vivificadora del Redentor comprendía también la vida espiritual y sobrenatural con que ya en este mundo viven los redimidos que por la fe y el bautismo se unan a El. Y basten por ahora estas indicaciones, pues no es de este lugar la descripción completa de Cristo glorioso como fuente de la vida sobrenatural de los justos (2).

* * *

(1) In I. Cor., XV., lect. VII.

(2) No es posible dejar de decir dos palabras sobre la célebre fórmula de San Pablo: *El Señor es el Espíritu* ὁ δὲ κύριος τό πνεῦμά ἐστιν (2 Cor., III, 17), de que tanto han abusado ciertos autores para negar la realidad del cuerpo material de Jesucristo resucitado. Es indudable que por la palabra κύριος se designa la persona de Cristo y es también cierto que de la misma persona de Cristo se dice que es el Espíritu, το πνεύμα. ¿Pretende el Apóstol con esta expresión definir la naturaleza de Cristo glorioso? La respuesta negativa parece clara con sólo atender a lo que significa la palabra *espíritu* en este sitio. Ha

Completa San Pablo la descripción del Nuevo Adán, diciendo que es *hombre del cielo y celestial*. Dos datos nos da el mismo Apóstol para determinar el significado de este calificativo, aplicado a la persona de Jesucristo. El primero es la antítesis que establece entre el primero y el segundo Adán. El primer Adán, cabeza de la humanidad que muere, es *terreno* por su naturaleza y por su origen, puesto que es de tierra y procede de la tierra. Por tanto, cuando dice que el segundo Adán, cabeza de la humanidad inmortal, es celestial, querrá también significar su naturaleza y su origen, y querrá decir que su ser es de índole superior a todo lo terreno y tiene su origen en los cielos.

Como antes hemos demostrado, San Pablo tiene presente en todo este pasaje a Cristo resucitado, y de Cristo resucitado dice que es hombre celestial; pero su mente no se limita a lo que añade la transformación gloriosa, sino que abarca la persona entera del Nuevo Adán con todas sus prerrogativas. Al llamarle, pues, hombre del cielo significa su naturaleza divina, que le eleva infinitamente sobre todo lo terreno; significa los dones del Espíritu Santo, que descansa en su alma como en su propia morada, y significa también la gloria de su cuerpo maravillosamente transformado y ensalzado sobre las condiciones naturales de su estado primero. Todas estas cosas describen la naturaleza y el estado glorioso del Nuevo Adán como opuesto al Adán terreno, y por todas ellas puede ser llamado hombre celestial.

Si su naturaleza y sus prerrogativas están por encima de todo lo terreno, evidente es que su origen no puede estar en la tierra; del cielo procede, no sólo su divinidad y los dones sobrenaturales que enriquecen su alma, sino también el cuerpo, en que, después de la resurrección, muestra su gloria. Este origen del cuerpo glorioso quiso muy especialmente significar San Pablo con aquel inciso: *el segun-*

---

expuesto San Pablo dos sistemas o dos economías distintas y hasta contrarias entre sí, en algunos puntos: el sistema o la economía de la Ley mosaica y el sistema o la economía de la Ley evangélica. En el primero domina la letra (de la Ley) que mata; en el segundo, el Espíritu (de Cristo), que vivifica. El primero está representado y como simbolizado en Moisés, por el cual se comunicó a los judíos, y así hubiera podido decir el Apóstol: *Moisés es la letra*. El segundo, está representado en Cristo de quien procede, y en este sentido dijo San Pablo: *El Señor* (Cristo) *es el Espíritu*. Se significa, pues, en esta fórmula a Cristo como símbolo de toda la economía evangélica, gobernada y dirigida por el espíritu de Cristo que todo lo vivifica; pero no se pretende en manera ninguna definir el estado de Cristo glorioso, ni menos de negar la realidad de su cuerpo material.—Puede verse una amplia discusión del texto en Prat, *Theologie de S. Paul*, vol. II, pág. 522. sig.

do hombre es del cielo. Contrapone el cuerpo de Cristo resucitado al cuerpo de Adán corruptible; a éste le llama *terreno, porque procede de la tierra;* y aquél dice que es *del cielo, porque procede del cielo.* Así lo prueba el segundo de los datos que dijimos nos proporciona el Apóstol para determinar el significado de la palabra *celestial.* Es un pasaje que parece no han apreciado suficientemente los autores que tratan este punto; pero, a nuestro juicio, es del todo concluyente. En la segunda epístola a los Corintios habla del cuerpo glorioso como de una casa eterna, significada por todas estas fórmulas casi sinónimas:

Aedificatio ex Deo
Domus non manu facta
Domus aeterna in coelis
habitatio nostra quae de coelo est (1).

Si comparamos estas maneras de hablar con las que usa en la primera epístola a los Corintios,

Secundus homo de coelo...
qualis coelestis...
portemus et imaginem coelestis (2),

y tenemos presente que en ambos pasajes se trata con preferencia, aunque no exclusivamente, del cuerpo resucitado en oposición al cuerpo mortal y corruptible, convendremos fácilmente en que el cuerpo glorioso de Cristo es *del cielo y celestial*, en el mismo sentido en que el cuerpo glorioso de los fieles es *casa eterna en el cielo y habitación del cielo.* Ahora bien; es evidente que el cuerpo glorioso de los justos es casa del cielo y casa celestial, porque es obra exclusivamete de la *mano todopoderosa de Dios, supera en excelencia al cuerpo corruptible*, y servirá al alma de morada permanente por toda una eternidad bienaventurada. Podemos, pues, justamente concluír que el cuerpo de Cristo glorioso es del cielo y celestial, por ser obra singularísima de la virtud del Padre, por haber adquirido en su transformación cualidades mucho más excelentes que las que tenía en su estado mortal y por estar destinado a ser morada digna y eterna del alma excelentísima del Hijo de Dios. Ahora se comprende que Jesucristo sea, de un modo especialísimo después de resucitado, *hom-*

(1) 2 Cor., V, 1-2.
(2) 1 Cor, XV, 47-49.

bre celestial, pues entonces fué elevado sobre las condiciones terrenas lo único que parecía menos proporcionado a su dignidad y a su gloria. La divinidad era, por su propia esencia, cosa del cielo; el alma fué, en el momento mismo de la encarnación, levantada por el Espíritu Santo sobre todo lo creado; pero el cuerpo, a pesar de la unión hipostática, quedó aún sujeto a las flaquezas y ruindades de los demás cuerpos *psíquicos* y apareció ante todos los hombres como un cuerpo *terreno* hasta que murió en la cruz y fué puesto bajo la losa sepulcral. Era menester la fuerza transformadora de la resurrección para que aquel cuerpo dejase de ser psíquico, se convirtiese en espiritual, y el Salvador comenzase plenamente a ser hombre celestial (1). Con aquel hecho quedó constituído *modelo* y ejemplar de cuantos han de ser glorificados y *espíritu vivificador* que comunica a cuantos se unan a El la vida transformadora, incoada por la justificación en el Bautismo y consumada en la resurrección.

VI

SENTADO A LA DIESTRA DE DIOS

Con la resurrección entró la humanidad de Jesucristo en un orden de cosas superior a todo lo visible y, dentro ya de ese orden superior, obtuvo el último grado de gloria cuando por la virtud divina del Padre fué *asentado a la diestra de Dios en los cielos* (2), o como dice la epístola a los Hebreos, *se sentó a la derecha del trono de la grandeza en los cielos* (3). San Pablo se complace en contemplar y hacernos contemplar el trono que el Salvador ocupa al lado del trono de Dios y *por encima de todos los Principados y Potestades y Virtudes y Dominaciones y de todo nombre que se nombra, no sólo en este siglo, sino también en el siglo venidero* (4).

(1) Sin duda puede llamarse Cristo hombre del cielo y celestial, porque en el cielo tiene ahora su morada y porque del cielo vendrá a juzgar, como del cielo vino para la Encarnación; pero no parece que tienda a significar esto San Pablo, al menos de una manera directa y principal. Los que han querido ver en las palabras del Apóstol indicadas la preexistencia de Cristo con un cuerpo celeste, no sólo carecen de todo fundamento, sino que contradicen claramente al texto, ya que en ese caso el hombre celeste no sería el *segundo* sino el primero.

(2) Ephes., I, 20.

(3) Hebr., VIII, 1.

(4) Ephes., 1, 21. Cuando San Pablo dice que Cristo *fué constituido a la diestra de Dios en los cielos* nada determina sobre el lugar material en que Cristo vive glorioso. Por la narración de los *Hechos Apostólicos* (I, 9-10), sabemos que en su Ascensión se levantó sobre el suelo y subió por el aire atmosférico, por lo menos hasta que la nube le ocultó a la

Cuando los Reyes y Príncipes sentaban a uno a su derecha, daban con eso a entender que le hacían partícipe de su mismo honor y gloria (1). Según el Salmo 109, que con tan definidos rasgos describe la imagen del Mesías como Rey y como Sacerdote, éste es el honor verdaderamente divino que hace Dios a su Ungido: primero se oye la voz de Jehová que le manda sentarse a su derecha (v. 1) y después el mismo Jehová se pone a la derecha del Mesías (v. 5).

San Pablo, que no sólo tuvo presente este Salmo, sino que a veces parece evidentemente haberse inspirado en él (2), puso decidido empeño en hacer entender a los fieles que el Redentor fué exaltado, después de la resurrección, a un grado de honor y de autoridad verdaderamente divino. Y para que nadie creyese que era esta una distinción reservada a la divinidad, nos describe de tal manera la exaltación, que todos entiendan que entra también a participar de los honores divinos la misma humanidad. Según la epístola a los Efesios, la humanidad, que es resucitada por la virtud soberana de Dios, es después colocada a la diestra del mismo Dios y ensalzada sobre todas las jerarquías celestiales (3); y según la epístola a los Romanos, el mismo que murió y resucitó está sentado a la diestra de Dios e intercede por nosotros (4).

El estar sentado a la diestra de Dios concede a Jesucristo, no sólo honores divinos, sino también un poder y una autoridad de verdadero dominio que merece más detenida consideración. Ahora baste lo dicho para reconocer que Jesucristo resucitado y glorioso en cuerpo y espíritu quedó en el día de su Ascensión constituído en el estado de gloria y de majestad que eran debidos a su naturaleza divina y a los méritos adquiridos en el desempeño de la misión que su Padre le había encomendado.

F. Alonso Bárcena.

---

vista de los discípulos. Este es, evidentemente, el sentido obvio de la narración de San Lucas. Pero de aquí no podemos pasar, porque el texto nada nos dice sobre el lugar a donde Jesús fué trasladado. Cuando escribe San Pablo que está sentado *en los cielos*, usa el lenguaje vulgar, sin pretender definir si el lugar en que está el trono de Cristo es o no diferente del cielo atmosférico o sidéreo. Lo único que nos consta es que está presente a Dios donde se manifiesta su Majestad y su Poder. (Cfr. Mangenot, *La Resurrección de Jesús*, Append. II).

(1) I Reg., II, 19.

(2) Cfr. I Cor., XV, 25.

(3) Ephes., I, 19-22.

(4) Rom., VIII, 34.

La ubicación del Doctor Eximio.

NOTAS A UNAS NOTAS (1)

II

§ II.—Ubicación de los espíritus creados

Trataremos primero del lugar extrínseco de los espíritus creados, y después estudiaremos si también ellos tienen su ubicación intrínseca y modal.

Lugar extrínseco.

17. *Aserto I.—Los espíritus creados pueden estar en los cuerpos como en lugar extrínseco.* Mi alma está en mi cuerpo y no en otra parte; la Escritura desde el principio hasta el fin nos muestra a los ángeles en algún lugar; el ángel malo estuvo en la serpiente seductora, y al fin de los siglos será encerrado en el pozo de fuego y humo.

18. *Aserto II.—Mas no están en lugar de una manera unívoca como están los cuerpos.* Un cuerpo está en otro como en su lugar, cuando está tocado y circunscrito en su superficie extrema por la última superficie de otro que le rodea; pero es evidente que los espíritus ni tienen extensión ni última superficie, ni pueden ser contenidos ni conmensurados por la superficie de un cuerpo; luego no están en lugar de una manera unívoca como están los cuerpos.

19. *Aserto III.—Solamente están en los cuerpos como en lugar de una manera análoga o proporcional.* Es corolario de lo dicho: si están en lugar extrínseco, y no están como los cuerpos, estarán solamente de una manera análoga a como están ellos.

Acerca de esto no hay discusión entre los católicos. La discusión comienza cuando se quiere señalar el fundamento real de la analogía.

---

(1) Véase el artículo I en Estudios Eclesiásticos, 1926, p. 272 sig.

20. Los tomistas se fijan en que un cuerpo está en lugar extrínseco cuando toca a otro, por el cual está circunscrito; ahora bien, los espíritus no pueden estar circunscritos por un cuerpo, ni pueden tocarlo cuantitativamente, sino sólo de una manera equívoca o metafórica, en cuanto que obran algún efecto en el cuerpo; luego no pueden estar en lugar sino en cuanto que ejerzan alguna operación exterior sobre un cuerpo. De aquí deducen que si no obran nada extrínsecamente no están en ningún sitio, ni por consiguiente pueden trasladarse de una parte a otra.

Suárez siempre sostuvo que los espíritus pueden estar presentes a los cuerpos por la sola ubicación intrínseca, aunque no obren nada en ellos. Esto supuesto examina ulteriormente si tal presencia inactiva basta para decir que están en lugar; en la Metafísica (1) le pareció que no, porque la indistancia sóla no hace que un ser esté en otro como en su lugar; si dos bolitas de marfil se compenetrasen, ninguna se diría estar en la otra como en su lugar. Después en el tratado De Angelis (2) retractó esta manera de hablar, y le pareció que la presencia inactiva bastaba para decir que están en lugar; pues un cuerpo, dice, está en otro como en su lugar cuando está indistante de él, y tiene sobre él cierta preeminencia, ya que el cuerpo que está en lugar se abre sitio en el que le rodea; ahora bien, los espíritus, aunque nada obren en los cuerpos, pueden estar indistantes de ellos, y tienen preeminencia sobre ellos, en cuanto que pueden influir sobre ellos, y no viceversa; luego la sola presencia inactiva basta para decir que el espíritu está en un cuerpo como en lugar extrínseco.

Así que Suárez conviene con todos los católicos en decir que los espíritus pueden estar en los cuerpos como en lugar extrínseco, y que este estar en lugar no es por conmensuración y coextensión de su substancia con la substancia de los cuerpos; mas disiente de los tomistas en decir que los ángeles, independientemente de cualquier operación exterior y solamente por su ubicación intrínseca pueden estar en los cuerpos como en lugar externo.

Los tomistas juzgarían que esta diferencia es meramente de palabras, si concediesen que los espíritus pueden estar aquí o allí por una ubicación intrínseca e inactiva. Mas esto es precisamento lo que nie-

---

(1) Suárez, *Metaph*, d. 51, s. 4. nn. 20, 24-26.
(2) Suárez, *De Angelis*, l. 4, c. 7. n. 4.

gan, y por tanto la diferencia es real y no de palabras. Veamos, pues, si la razón está de parte de los tomistas o de parte de Suárez.

Lugar intrínseco (1).

Procederemos aquí también con lentitud, como lo hicimos al tratar de los cuerpos, y probaremos ante todo los fundamentos en que se apoya la conclusión de Suárez.

21. *Aserto IV.—Los espíritus creados están substancialmente presentes a los cuerpos e indistantes de ellos.* La substancia de mi alma está presente en mi cuerpo e indistante de él; la substancia de los espíritus malos estaba presente en los cuerpos de los endemoniados; la substancia de nuestro ángel custodio está presente a nuestro cuerpo e indistante de él. Se dirá que el espíritu no está en los cuerpos substancialmente sino en cuanto que está obrando algo en ellos. Mas esto no se opone a nuestra afirmación; si se concede que la substancia misma de los espíritus está presente a cuerpos determinados e indistante de ellos, sea cualquiera el título por donde esto les venga, se concede nuestro aserto; si se niega que substancialmente están presentes, se niega una verdad cierta, que no es dado poner en duda.

22. El P. Chianale dice que los espíritus están íntimamente presentes a los cuerpos, pero no indistantes propiamente hablando, puesto que la indistancia es propia de los cuerpos que se tocan en sus superficies extremas. Esta es una cuestión de palabras, inútil para atacar una teoría; además tal modo de hablar carece de fundamento. Si dos bolitas de marfil desiguales se compenetrasen, estarían indistantes, y sin embargo no se tocarían en sus superficies extremas; luego esta condición no es necesaria para la indistancia, sino que basta que la una esté donde está la otra. Pues igualmente, si el ángel está presente en un cuerpo, si está donde él está, estará indistante del cuerpo, y no sólo presente en él.

Də aquí se deduce que los espíritus están substancialmente aquí o allí, no por ficción de la mente, sino en realidad. Mi Angel custodio está aquí en España, no en Persia; los ángeles custodios de los hombres que viven en Persia, están en Persia, no en España.

---

(1) Suárez, *Metaph.* d, 51, n. 3-4. Suárez sólo habla de ubicación intrínseca, pero no hay dificultad en llamarla también lugar intrínseco.

23. *Aserto V.—El estar los espíritus aquí y allí, o para abreviar, la ubicación de los espíritus es una cosa real y positiva. Real*, como acabamos de ver; *positiva*, porque sería absurdo decir que es una mera carencia o privación, como quedó probado al tratar de los cuerpos (n. 5), y nadie pondrá aquí en duda. Se podrá decir que esta realidad positiva está fuera de los espíritus, que es algún efecto obrado por los espíritus, y del cual toman ellos la denominación de estar aquí o allí. Respondemos que por ahora nos basta que la ubicación de los espíritus es una cosa real y positiva, por la cual éstos están substancialmente aquí o allí, como ya queda demostrado. En lo que sigue demostraremos que esa realidad positiva es intrínseca a la substancia del ángel, excluyendo todos los títulos externos, de donde pudieran tomar la denominación de estar aquí o allí.

24. *Aserto VI.—La ubicación del espíritu, por la que está aquí o allí, es independiente de su acción sobre los cuerpos.*

Argumento negativo: Ante todo, la afirmación tomista de que los espíritus no pueden estar aquí o allí sino por su operación transeunte, es absolutamente gratuíta. La única razón que tienen en su favor es la siguiente: «estar en lugar se constituye solamente por contacto de superficies extremas; es así que los espíritus no pueden tener contacto estricto, sino metafórico, por su operación transeunte, luego el ángel no está en lugar sino cuando obra algún efecto exterior». Ahora bien; la mayor se ha demostrado apodícticamente ser falsa, al hablar de los cuerpos: pues se ha visto (nn. 7-8) que un cuerpo tiene ubicación real, positiva, intrínseca y mudable aunque no haya otro cuerpo que lo toque, y aunque no exista sino uno solo. La mayor tiene además el vicio de ser equívoca: el lugar extrínseco se constituye por contacto; el lugar intrínseco es absolutamente independiente de él: así que es falso que *todo* lugar se constituya por contacto propio o metáforico.

Se dirá que la existencia del lugar intrínseco se ha demostrado en los cuerpos, pero no se sigue que también lo haya en los espíritus.

No trato de concluir con este primer argumento que los espíritus tengan una ubicación intrínseca; sólo trato de demostrar que el principio universal, por el cual se rechaza la ubicación intrínseca de los espíritus, es falso; un principio universal es falso, cuando tiene una sola excepción. Ahora bien; el principio de que todo lugar o todo estar aquí o allí, se constituye por contacto propio o metafórico, tiene contra sí el lugar intrínseco de los cuerpos; luego el principio es fal-

so, y no se puede tomar como base para rechazar la ubicación intrínseca de los espíritus.

25. *Primer argumento positivo.*—Y sea la primera razón positiva, para demostrar nuestro aserto, la siguiente: la presencia local de un espíritu es prerrequisito necesario para obrar en un cuerpo; ahora bien, lo que es prerrequisito no depende en su ser de lo que es subsiguiente al prerrequisito; luego la presencia local de un espíritu no depende de su operación sobre los cuerpos. La menor no se puede negar, y la mayor se prueba fácilmente. Supongamos que se renueva el caso narrado en el libro de Tobías (1), que el Arcángel San Rafael liga al demonio en las partes del Alto Egipto. ¿Este demonio podrá obrar aquí algo? Todos, incluso los tomistas, responden que no. Y ¿por qué no puede obrar aquí? Sencillamente porque no está aquí. Luego el estar aquí es una condición necesaria para obrar aquí (2).

Se dirá que la razón es porque, estando ligado, está impedida su actividad. Mas este efugio es vano. Aun estando ligado allí, le puede quedar libre bastante actividad para matar una hormiga que se halle a su alcance. ¿Por qué esa actividad que le queda libre la puede ejercer allí y no aquí? Sencillamente porque está allí y no aquí; luego el estar aquí es un prerrequisito para obrar aquí.

26. *Segundo argumento positivo.*—Si la operación del ángel en un lugar fuese lo primero, y el estar aquí o allí fuese posterior, como un efecto formal de la operación y como una denominación extrínseca del lugar de la operación, se seguiría, ciertamente, que su operación transeunte y su efecto estaría aquí, y que por esta operación se puede el ángel denominar extrínsecamente operante aquí, es decir, operante un efecto que está aquí; pero de ninguna manera habría derecho para decir que la substancia misma del ángel está aquí; de la misma manera que la visión de un árbol que veo delante de mí, basta para denominar al árbol presente en mí, dentro de mí; pero no basta para colocarlo entitativa y físicamente dentro de mí, presente en mí. Ahora bien; esta conclusión no la admitirá ningún católico, pues, si el ángel no está presente entitativamente en los cuerpos, habrá que decir que tampoco Dios está substancialmente presente en todos los

(1) Tob., 83.
(2) Suárez, *De Angelis*, l. 4, c. 4, nn. 4, 6.

cuerpos del universo, y que nuestra alma no está físicamente presente en nuestro cuerpo. Mas como esta conclusión se deriva de que la ubicación del ángel depende de su operación extrínseca, como de una forma que extrínsecamente lo denomina estar aquí o allí, síguese que la ubicación del ángel no es una denominación que depende de su operación transeunte.

27. Se dirá que repugna la acción a distancia, por donde si el ángel obra aquí, su virtud y substancia estará también aquí; luego aunque se sostenga que la operación es la forma extrínseca que la denomina estar aquí o allí, no se sigue que substancialmente no esté aquí o allí.

Respondo que esta objección no tiene sentido en la teoría tomista. Según sus principios, siempre se puede distinguir así la mayor: repugna la acción a distancia en aquellos agentes que en sí son capaces de distancia o indistancia concedida; en aquellos agentes que están sobre todo género de cuantidad y extensión, y sobre toda clase de relaciones espaciales, se niega. Ahora bien, los tomistas dicen que los espíritus, por estar sobre todo género de cuantidad y extensión, están libres de toda clase de relaciones espaciales, así como están libres de color y figura. De donde se sigue que, así como es imposible que los espíritus sean realmente coloreados o figurados, aunque hagan efectos coloreados o figurados, de la misma manera es absolutamente imposible que substancial y físicamente estén aquí o allí, aunque hagan efectos que estén aquí o allí. Así que en los principios tomistas no hay derecho para afirmar que los ángeles y el alma estén substancialmente aquí o allí, aunque obren efectos que estén aquí o allí.

Además, es cosa clara que la repugnancia de la acción a distancia no se puede demostrar a priori (1), sino a lo sumo a posteriori y por inducción. Mas lo que enseña la experiencia y la inducción, es que la indistancia de un sitio es un prerrequisito necesario para obrar allí, no un efecto formal ni una denominación extrínseca tomada de obrar allí; luego cuando se extiende a los espíritus la repugnancia de la

---

(1) El que sostenga que se demuestra a priori, como lo hace el P. Ch. Gregor. 1926, p. 67, concluirá a lo sumo que Dios y el ángel están en los cuerpos en donde obran; pero le quedaría intacta la cuestión de si la ubicación es un prerrequisito necesario para obrar, o es una denominación extrínseca tomada de la operación; esto habría que demostrarlo por otros principios, lo cual, hasta ahora, no se ha intentado.

acción a distancia, se ha de entender en el sentido que dé la inducción, es decir, que el estar allí donde se obra, es un prerrequisito para obrar allí; de lo contrario, la necesidad de la presencia o indistancia se tomaría en las premisas en un sentido, y en sentido muy diverso en la conclusión: en las premisas como un prerrequisito anterior a la operación, y en el consiguiente como una denominación posterior a la operación.

Queda, pues, demostrado que si el estar aquí o allí es una denominación extrínseca tomada de la operación transeunte, no se puede decir que los espíritus están substancialmente allí donde obran; y que la repugnancia de la acción a distancias no evita tan temida conclusión, o si la evita no es sino a costa de decir que la ubicación es un prerrequisito para obrar, independiente por tanto de la operación exterior, que es lo que se quería demostrar.

28. *Tercer argumento positivo.*—Supongamos que fuera del mundo hay dos bolitas de marfil distantes entre sí un metro. La hipótesis es posible, como lo demostramos al tratar de la ubicación de los cuerpos (n. 7). Es evidente, y lo conceden los tomistas, que un ángel puede estar simultáneamente en las dos, aunque se diga por ahora que para estar en ellas es necesario que obre algo en ellas, moviéndolas, por ejemplo, o comprimiéndolas. Esto supuesto, digo que también está en el espacio intermedio, donde no hay ningún cuerpo ni operación extrínseca del ángel.

Si se niega esta ilación, como la niegan los tomistas, preguntémosles por qué no puede el ángel estar en ese espacio intermedio, y oiremos la siguiente respuesta: la razón es, porque estando los espíritus elevados sobre todo género de cuantidad y extensión, prescinden y abstraen de todo espacio en que no ejercen algún contacto de virtud por su operación externa; y como en el espacio dicho no hay ningún cuerpo en que ejerzan tal contacto, síguese que prescinden y abstraen de él, y por tanto, ni están ni pueden estar en él.

A lo cual respondo que este principio, o concluye que el ángel puede prescindir de cualquier espacio en que no obre, aunque sea de un trillón de kilómetros, o no concluye siquiera que pueda prescindir del espacio de un metro, como es el que media entre las bolitas de nuestra hipótesis. Ahora bien, de un trillón de kilómetros no puede prescindir y abstraer, pues si así fuera, aunque pusiésemos las bolitas separadas un trillón de kilómetros, podría el ángel estar si-

multáneamente en las dos, como podía estar en ellas cuando distaban un metro; mas esto no lo admiten los tomistas ni los demás teólogos, porque se daría naturalmente la replicación; luego de un trillón de kilómetros no puede prescindir el ángel. De aquí se sigue que no puede prescindir tampoco de aquel metro, pues es evidente que tan elevado está el ángel sobre todo género de cuantidad y extensión con respecto a un trillón de kilómetros, como con respecto a un metro; y si tal elevación no le basta para prescindir del trillón, es señal evidente de que tal elevación no hace que el ángel prescinda y abstraiga de todo espacio en donde no obra.

Podemos, pues, tomar como cosa obvia y demostrada, que el ángel que está en las dos bolitas, está también en el espacio intermedio: es así que en el espacio intermedio no obra ningún efecto sobre los cuerpos, pues no los hay, luego el estar allí no depende de su operación exterior, que es lo que queríamos demostrar.

29. Otros argumentos podríamos aducir, sacados de hechos conocidos: las almas, que están en el purgatorio y en el infierno, están en algún sitio; mas allí no obran sobre los cuerpos, sino que sufren por la acción de los cuerpos; las almas del limbo están en algún sitio, y sin embargo, ni obran ni pueden obrar ningún efecto exterior en los cuerpos, según la sentencia tomista y de Suárez (1). Las almas de los bienaventurados también están en algún sitio, y, sin embargo, no obran ni pueden obrar ningún efecto exterior en los cuerpos de aquellas moradas en que habitan. Nuestro ángel custodio siempre nos acompaña y vela nuestro sueño, y, sin embargo, no siempre obra en nosotros algún efecto. Pero basta haber indicado estos hechos, sin insistir más en ellos (2).

30. *Aserto VII.—Tampoco depende la ubicación de los espíritus de que haya otros cuerpos con los que digan relación de indistancia.*

Ya hemos demostrado que la ubicación de los espíritus no depende de su acción sobre los cuerpos, y, por consiguiente, pueden estar presentes a los cuerpos, aunque nada obren en ellos. Mas alguien pudiera pensar que la ubicación es una relación predicamental, que exige la existencia de un término extrínseco corporal, respecto del cual la substancia angélica diga relación de indistancia, y pueda decirse que está aquí o allí.

---

(1) Suárez, *De Anima*, l. 6, c. 2, n. 3.
(2) Suárez, *Metaph.*, d. 51, s. n. 15; *De Angelis*, l. 4, c. 4, nn. 7-12.

Mas esta hipótesis es también falsa, como se probó de paso en el aserto anterior (n. 28). Pues ya se ha visto que un ángel puede estar en el espacio intermedio que separa a dos bolitas puestas fuera del mundo y separadas un metro; mas en aquel espacio no hay ningún cuerpo con el que diga relación de indistancia, luego el estar allí no depende de la existencia de ningún término extrínseco corporal.

Además, el fundamento de una relación predicamental no es una relación ni depende de un término extrínseco; así la blancura, que es el fundamento de la relación de semejanza entre dos cuerpos blancos, puede existir en un cuerpo, aunque no haya otros cuerpos blancos. Ahora bien; el estar aquí un ángel es el fundamento de la relación de presencia o indistancia de ese ángel a este cuerpo que está aquí; pues si el ángel no estuviese aquí, sino en otra parte, o si no estuviese en ningún sitio, no estaría presente a este cuerpo; y por el contrario, si está aquí, en seguida nace la relación de indistancia; luego la ubicación, por la cual un ángel está aquí o allí, ni es una relación, ni depende de un término extrínseco corporal.

31. *Aserto VIII.—La ubicación es una realidad intrínseca a la realidad, a la substancia del ángel, no una relación ni una denominación extrínseca.*—Es un corolario de lo hasta aquí expuesto. Si no fuera una realidad intrínseca y absoluta, sino una relación o denominación extrínseca,dependería de algún término extrínseco o de una forma extrínseca, de la cual se tomase la denominación de estar aquí o allí; mas ya hemos demostrado que el estar aquí o allí no depende de la operación transeunte, ni de un cuerpo con quien diga relación de indistancia, ni de cualquier término extrínseco, luego por fuerza ha de ser una realidad intrínseca a la substancia misma del ángel, y absoluta.

Se dirá que consiste en la relación predicamental de indistancia a cierta parte del espacio imaginario. Mas esto no se puede admitir. El espacio imaginario es un ser de razón ficticio; luego toda denominación tomada de él, o toda relación del ángel a él, será también ficticia; mas, como ya queda demostrado que la ubicación es una cosa real, luego no puede consistir en esa relación al espacio imaginario.

Es, pues, una realidad absoluta, o sea el fundamento actualmente existente en el ángel, en virtud del cual, puesto cualquier cuerpo, resultará inevitablemente la relación de distancia o indistancia respecto de él. Si a veces la concebimos como una relación predicamental al espacio imaginario, el entendimiento bien instruído sabe que

esa no es la realidad de la ubicación, sino un modo de nuestro conocer y un adminículo para expresarnos con brevedad.

Queda, pues, demostrado que la ubicación es una cosa real, positiva, intrínseca a la substancia del ángel, fundamento de relaciones de lugar, distancia o indistancia; pero no una relación ni una denominación extrínseca.

32. *Aserto IX.—Es además una entidad finita y distinta de la substancia.* Es *finita*, porque el ángel no puede estar al mismo tiempo en todo lo que Dios puede crear, ni siquiera en todo lo que ha creado. *Es distinta de la substancia:* pues es evidente que será distinta de la substancia, si, permaneciendo idéntica la substancia, las ubicaciones varían; y que así sucede, no necesita demostración; el alma de cada uno está ahora aquí y después de la muerte estará en el purgatorio, en el cielo o en el infierno; los demonios lanzados de los cuerpos de los posesos, ahora estaban en los cuerpos de los endemoniados, después en la manada de animales inmundos, y después en el abismo del infierno; el ángel, que llevó a Habacuc al lago de los leones, estaba primero en Palestina y después en Babilonia; el que saludó a la Virgen, primero no estaba en el aposento de la Virgen, y después estaba en él. No hay discusión posible en este punto.

Suelen objetar aquí que la mudanza local, por la cual primero está un ángel aquí y después allí, no es una mudanza recibida en la substancia del ángel, sino una denominación extrínseca tomada de la mudanza local de los cuerpos en donde ellos están, o en los cuales obran algún efecto exterior.

La objeción vendría a cuento si no se hubiese demostrado ya que la ubicación es algo intrínseco al espíritu; mas habiéndose demostrado ya que es una realidad existente en la substancia del espíritu, es claro, que cuando el ángel muda de ubicación pierde una realidad intrínseca y adquiere otra nueva realidad intrínseca, lo cual es mudarse intrínsecamente.

33. *Aserto X.—La ubicación por la cual un espíritu está aquí o allí, es un modo real de la substancia.* La ubicación será un modo real de la substancia espiritual y distinto de ella, si es una realidad positiva, intrínseca a la substancia, y distinta de ella, como formal determinación de su indiferencia en orden a estar aquí o allí; mas todo esto se verifica en la ubicación de los espíritus, luego la ubicación de los espíritus es un modo real de su substancia y distinto de

ella. La menor se ha probado ya detenidamente en lo que precede. El estar aquí o allí es una cosa *real*, porque no depende de ficciones de la mente; es una realidad *positiva*, porque sería absurdo atribuírle la realidad de las carencias o privaciones; es una realidad *intrínseca* a la substancia, porque no depende de ningún término extrínseco, a saber, ni de la operación en los cuerpos, ni de la existencia de cuerpo alguno; es *distinta* de la substancia, pues permaneciendo ella la misma, puede ser diversa su ubicación; es una *formal determinación* de su indiferencia, pues la ubicación ni es parte de la substancia, ni accidente que la perfeccione en el ser o en el obrar.

Queda, pues, demostrada la teoría de Suárez. Veamos ya qué razones mueven al P. Chianale para rechazarla con sentencias condenatorias y frases despectivas.

¿Qué opone el P. Chianale?

35. Le parece al P. Chianale con el Emmo. Card. Billot, en cuya autoridad se apoya, que el estar en lugar es como estar vestido; y como estar vestido no consiste en un modo, tampoco el estar en lugar se constituirá por un modo intrínseco. Pero ya dijimos que la mayor es verdadera hablando del lugar extrínseco, pero no hablando de la ubicación intrínseca. Ch. debía subsumir: es así que también vale del lugar intrínseco; o así: es así que no se da lugar intrínseco, o ubicación intrínseca; y entonces esperamos la prueba.

36. También le parece al P. Ch. que el modo de ubicación se constituye por una relación predicamental al espacio imaginario; y entonces tal modo sería real, por hipótesis, e irreal, porque una relación al espacio imaginario no puede ser real. Mas si cree Ch. que Suárez hace consistir la ubicación en una relación predicamental al espacio imaginario, le atribuye lo contrario precisamente de lo que él enseña (1); si cree que esta afirmación no es de Suárez, pero que se deduce de lo que él enseña, ¿cómo lo prueba? Y si no la atribuye a Suárez ni cree que se deduce de lo enseñado por Suárez, afirma la mayor sin argumentos, y deja intacta la teoría de Suárez.

Juzga Ch. (2), que esta teoría destruye la diferencia entre espíritus y cuerpos: y la razón es porque se atribuyen a los espíritus pro-

---

(1) Suárez, Metaph., d. 51, s. 4, n. 30; *De Angelis*, l. 4, c. 8, n. 12.
(2) Gregor., ib., pág. 49.

piedades exclusivas de los cuerpos. ¿Y cuáles son éstas? Recorramos algunas de las que él señala.

37. La primera es la de estar en lugar: se atribuye a los espíritus estar en lugar por sí mismos, lo cual es exclusivo de los cuerpos. Respondo que estar en lugar puede suceder de dos maneras: por conmensuración y coextensión de la substancia al lugar, o sin esta conmensuración, sino sólo por íntima presencia definitiva del espíritu en el cuerpo. Si el P. Ch. atribuye a Suárez la doctrina de que los ángeles están en lugar por conmensuración de su substancia con los cuerpos, le calumnia; y si no le atribuye esto, sino la mera presencia sin conmensuración ni coextensión, se niega que tal modo de estar en lugar sea exclusivo de los cuerpos; ¿cuándo lo ha probado Ch.?

38. La segunda propiedad es el movimiento local. En nuestra teoría se atribuye a los ángeles el moverse localmente, lo cual es exclusivo de los cuerpos. Respondo que moverse localmente una substancia puede suceder de dos modos: o por coextensión o conmensuración de la substancia con los diversos espacios reales que atraviesa, o solamente por la exhibición de su presencia a los diversos espacios, sin ninguna extensión o conmensuración con ellos. Si Ch. cree que Suárez atribuye a los espíritus el movimiento local por conmensuración de la substancia espiritual con la corporal, sería difamarle notablemente; si cree que Suárez atribuye a los ángeles el movimiento local sin esta conmensuración, todavía no ha demostrado nadie que esa es una propiedad de los cuerpos, antes es cierto que los cuerpos no se mueven localmente de esa manera.

39. La tercera es la distancia o indistancia. Con la ubicación intrínseca se atribuye al ángel estar distante o indistante de un lugar, y esto es una propiedad de los cuerpos. Mas también la indistancia puede verificarse de dos maneras: o porque teniendo los dos seres su volumen o superficies extremas, éstas están contiguas, o porque uno de los seres, sin tener volumen ni superficie extrema, está donde un cuerpo está; es de suponer que el P. Ch. no atribuye a Suárez la doctrina de que los ángeles están indistantes por contacto de su superficie extrema con la última superficie de un cuerpo; solamente le atribuirá la doctrina de que los ángeles están indistantes de un cuerpo por estar donde está el cuerpo; ahora bien; ¿cuándo ha demostrado Ch. que esto es una propiedad exclusiva de los cuerpos? Por el contrario, es evidente que de esta manera solamente los espí-

ritus pueden estar indistantes, y que los cuerpos no pueden estar indistantes así.

Dice, además, el P. Ch. que la teoría de Suárez no se apoya en sólidos fundamentos, lo cual trata de probar deshaciendo algunas de sus razones.

40. Según Ch., Suárez arguye así: La substancia del ángel es finita; luego tiene una ubicación finita, mudable, intrínseca. Ch. responde que «de la finitud de la substancia angélica, no se sigue que tenga una ubicación intrínseca». Perdóneme el P. Ch. si le digo que Suárez no ha traído jamás ese argumento para probar que la ubicación es algo intrínseco al ángel; al enseñar que la presencia del ángel es finita, sólo trata de asentar un precedente para concluir que su presencia es mudable; cosa que el P. Ch. admite sin duda; otra cosa es saber si con tal mudanza adquiere o pierde algo intrínseco, lo cual hace Suárez depender de otros principios, no de la finitud de la substancia angélica (1).

41. Otro argumento de Suárez, según Ch., es el siguiente: la substancia del ángel es finita y forma parte del universo creado; luego forzosamente está en algún lugar determinado del universo creado, aunque nada obre; luego tiene una ubicación intrínseca, independiente de su operación. El P. Ch. responde negando la consecuencia; aunque el espíritu forma parte del universo creado, dice, como está elevado sobre todo género de cuantidad y extensión, abstrae de todo espacio en que no ejerce contacto de virtud y, por consiguiente, cuando nada obra, no está en ninguna parte.—Siento pedir otra vez al P. Ch. que me perdone si le digo que no arguye así Suárez (2) para probar que la ubicación es algo intrínseco al ángel. Suárez había ya probado (3) que la ubicación es un modo intrínseco; pero después suscita esta duda: ¿puede un ángel ser despojado de toda ubicación, de manera que pueda decirse que no está en ninguna parte?; y da dos respuestas: una hipotética, y otra absoluta. La hipotética dice así: En la hipotesis de que el ángel esté dentro de este universo corpóreo, no puede carecer de toda ubicación determinada y particular; pues, estando, como se concede, dentro del mundo, y no pudiendo estar en

(1) Suárez, *Metaph.*, d. 51, s. 3, n. 10; *De Angelis*, l. 4, c. 1, nn. 6-7.
(2) Suárez, *De Angelis*, l. 4, c. 3, nn. 2-4.
(3) Suárez, ib., c. 2.

todo él, por ser muy limitado, síguese por fuerza que en algún lugar determinado ha de estar. Esta solución es clara y no se puede poner en duda; el mismo P. Ch. la ha de conceder. Pues bien; el P. Suárez no quiere probar otra cosa con el argumento citado, el cual ni se reproduce con fidelidad, ni tiende a probar lo que Ch. cree.

42. Para refutar el argumento de que hablamos, cita Ch. un testimonio de Durando, I. d. 37, 2.ª p., q. 1.ª, n. 17. Durando, en el sitio citado, sólo trata de probar que al ángel no le conviene el estar en lugar de una manera situal, sino solamente por una presencia de orden. Mas a continuación (1) explica en qué consiste la presencia de orden, y dice que es una presencia real y sustancial del ángel en los cuerpos, independiente de toda operación extrínseca, como condición necesaria que es para obrar en algún sitio. Mas esto, ¿qué es sino deshacer la teoría de Ch. y echar los fundamentos de la teoría de Suárez? Si la presencia del ángel en los cuerpos es una cosa real, y si es independiente de toda operación extrínseca, será una realidad intrínseca al ángel, como sostiene Suárez. Suprimamos en Durando el error de que los ángeles están sustancialmente presentes al mismo tiempo en todos los cuerpos del universo, y Durando queda convertido en Suarista. Así que Ch. no tiene derecho para apoyarse en Durando contra Suárez.

43. El tercer argumento de Suárez, que refuta Ch., es el siguiente (2): el ángel se puede mover localmente con movimiento recibido en su sustancia; es así que no puede haber movimiento local sin que se pierda o adquiera algo nuevo, real e intrínseco; luego el ángel por el movimiento pierde y adquiere algo real e intrínseco, que no puede ser sino la ubicación intrínseca.

Responde Ch. diciendo que el ángel no se mueve con movimiento local recibido en su substancia, sino equívocamente y por denominación extrínseca; el ángel obra efectos externos en cuerpos que están en diversos sitios, y por eso se dice que el ángel se mueve localmente. Ch. cree que Suárez no ha probado la mayor, o sea que el ángel es sujeto del movimiento local y que no ha refutado su objeción. Mas la ha refutado con razones eficaces. El estar aquí o allí no es una denominación extrínseca, como quiere Ch. *Primero*, porque

(1) Dur., lb., nn. 18-26.
(2) Gre., lb., p. 50.

el estar aquí o allí es un prerrequisito para obrar, luego no depende de la operación exterior (1); *segundo*, porque pudiendo estar en las dos bolitas puestas fuera del mundo y separadas un metro, puede estar en el espacio intermedio, donde nada puede obrar extrínsecamente (2); *tercero*, porque toda denominación nueva, necesita una forma real nueva; pero el ángel puede adquirir nuevas ubicaciones reales, sin que nada fuera del ángel se mude localmente, luego la forma denominante por la cual se dice estar de nuevo aquí o allí, no está fuera del ángel (3). De aquí se sigue que la ubicación es intrínseca a la substancia del ángel; y como con el movimiento va perdiendo unas ubicaciones y adquiriendo otras, síguese que el movimiento es intrínseco a la substancia del ángel.

A esta demostración Ch. no ha opuesto sino una negación gratuita; cree que puede apoyar su negación en el consabido principio de que el lugar se constituye por contacto propio o metafórico y que, por tanto, el ángel, cuando no obra, ni está en lugar, ni puede moverse. Mas este principio es también una afirmación gratuita, desprovista de pruebas, y lo que es peor, es un principio falso, ya que los cuerpos están en algún sitio, aunque no tengan contacto alguno con otro; luego no puede servir de base para apoyar su tesis, y menos para deshacer los argumentos que se le oponen.

Además, Ch. parece que no conoce sino la forma de argumentar que Suárez usó en la Metafísica; mas, después de escrita la Metafísica, le opusieron a Suárez los mismos reparos en que tropieza ahora Ch.; y Ch. no ha advertido que Suárez, para que no hubiera siquiera pretexto a tales objeciones, dió en el tratado *De Angelis* otra forma a su argumentación; en ella el movimiento local no aparece como principio para probar la ubicación intrínseca, sino como un corolario de dicha ubicación, como lo dejamos expuesto anteriormente (4); así que a toda esta objeción de Ch. se puede responder: *nego suppositum*; no es esa la manera de argüir de Suárez, con lo que toda la refutación cae en el vacío.

44. Objeta, por fin, Ch. que la teoría de la ubicación intrínseca es

---

(1) Suárez, *Metaph.*, d. 51, s. 4, n. 3.
(2) Ch., *De Angelis*, l. 4., c. 10, n. 15-16.
(3) Suárez, *Metaph.*, d. 51, s. 3, n. 17, et s. 4, n. 6.
(4) Véanse los nn. 21-34.

obra de la imaginación, no el resultado de considerar atentamente la naturaleza de las cosas (1).

Respondemos que sería obra de la imaginación si se atribuyesen a los espíritus las propiedades que convienen exclusivamente a los seres sensibles y corporales; mas esto no lo hace la teoría de Suárez. Ch. lo afirma, mas ni él ni nadie ha aducido ni una sola sombra de prueba, a no ser que queramos llamar pruebas a las afirmaciones rotundas, categóricas y equívocas. Lo que sí es obra de la imaginación es la teoría de Ch. Los sentidos y la imaginación no nos presentan sino cuerpos, que están en lugar por contacto y por circunscripción, cuerpos que están aquí y allí, pero siempre rodeados por otros. Ahora nosotros le decimos, que además de esta presencia real, consistente en relaciones predicamentales, hay un estar aquí o allí, que no consiste en relaciones predicamentales; el mundo está realmente en algún sitio, y sin embargo, no tiene relaciones ningunas predicamentales con otros cuerpos. La imaginación no aprehende tal modo de estar aquí y allí, y por eso el entendimiento, seducido por la imaginación, niega que el mundo está realmente aquí o allí.

Ch. objeta, además, que de la teoría de Suárez se seguiría que los ángeles tienen alguna figura natural y determinada, y que habría de admitirse la posibilidad de la replicación. Mas como a estas dificultades ha respondido suficientemente Suárez, y Ch. no se hace cargo de sus soluciones, creo que lo más conveniente es dar por terminado este estudio, y remitir a Ch. a los libros de Suárez.

---

(1) Gregor., ib., p. 51.

J. M. Hellín.

HACIA NUESTRA PREDICACIÓN TRADICIONAL [1]

UN PREDICADOR DE FELIPE II

IV

CAMINO DE ROMA

Pagado el *Rey Prudente*, desde que le conoció, de la mucha habilidad y elocuencia del Maestro Santiago, buscaba, dice la crónica, ocasión en que servirse de él; ofreciósele pronto, entrado el año 1590. Era General de la Merced el Maestro Salazar, elegido el 1587 en Zaragoza. Veía expirar su primer trienio, tiempo en que, según las Constituciones, debía convocarse capítulo intermedio que le prorrogase el cargo por otros tres años. Receloso, a lo que después se vió, había obtenido de Sixto V un Breve suprimiendo el capítulo intermedio. Este fué el principio de la inquietud; aumentóse con la concesión de privilegios—excesivos, según sus émulos—, a dos sujetos de la Orden, Fr. Alfonso Enríquez Armendáriz, «a quien nombró Vicario general en el Nuevo Mundo, con poderes y jurisdicción amplísimos y no acostumbrados», y Fr. Francisco de Vera, «mozo y de poca experiencia, de quien había echado mano, en asunto muy grave, para arreglar ciertas notables diferencias». Molestáronse mucho los Padres de Andalucía Fr. Juan de Ribas, provincial, «Maestro famoso en Sagrada teología, Fr. Luis de Heredia, tres años después nombrado del Sumo Pontífice Vicario General Apostólico, el Maestro Fr. Alonso Pérez, Maestro celebérrimo», y algunos más en la misma provincia, uno de ellos, según Tirso, Fr. Hernando de Santiago; y en Castilla, el exprovincial P. Fr. Francisco Zumel, *uno por mil* (2).

Hacen un memorial de acusaciones (3) en varios artículos; en vir-

---

(1) Véase Estudios Eclesiásticos, abril, 1926.

(2) Fr. Gabriel Téllez, «*Historia*... Trigésimo primo General», párr. IV, pág. 227.

(3) La más grave era la del artículo sétimo, según la cual, el Maestro de la Orden, temeroso de su deposición, o no confirmación, en el capítulo intermedio, había, no por buen

tud de ellas, ni el Maestro Salazar era cabeza y pastor de la Orden, ni los religiosos estaban obligados a darle obediencia. Acudieron al Rey, y propuesta la consulta en forma, también a la Universidad de Salamanca, que se pronunció a su favor por sus principales maestros, Báñez, Diego, el doctor Bernal... De todo levantó acta el notario público y secretario de la Universidad, Bartolomé Sánchez, el 4 de noviembre de 1590.

Para seguir la causa en Roma, puso los ojos el provincial de Andalucía en el Maestro Santiago, «que parece, dice Tirso, que, con no más que nombrarle procurador del litigio, le darían por concluso en favor de sus recomendados». Quizá por honrarle le hizo comendador de Córdoba, en lugar de Fr. Francisco de Vera. Poco más de dos meses pudo serlo, de primeros de junio a fines de setiembre (1). Urgía llegar cuanto antes a Roma, pues el Maestro Salazar no se dormía. Había acudido a los Maestros de la Orden y más tarde a la Universidad de Alcalá, que se puso de su parte en diciembre de 1590. Pasó, pues, Fr. Hernando por la corte, donde Felipe II le dió negocios suyos que tratar; y ya se disponía a partir, cuando una cuartana le causó retraso inesperado y fatal... El 29 de agosto fallecía Sixto V. Urbano VII, que a los diez y nueve días le sucedió, moría el 27 de setiembre sin tiempo para coronarse, y sólo después de dos meses largos, el 5 de diciembre, era elegido el Cardenal Esfondrato, en su elección Gregorio XIV.

Luego, a los pocos días, fuéle a hablar en el Vaticano nuestro procurador, y le entregó en nombre de la provincia un muy largo memorial, que el Pontífice remitió a los Cardenales encargados de los negocios de Regulares. Visitóles uno por uno, junto con su abogado, e informóles de todo. Dióles, con otras cosas, un memorial en veinti-

---

camino, sino tortuosamente y con falsa alegación, sacado el Breve de Sixto V, subrepticio por tanto; de donde inferían que el Maestro Salazar, por no haber intencionada y culpablemente celebrado el sobredicho capítulo intermedio, en que por la libre voluntad de los definidores y electores debía ser confirmado un nuevo trienio, y rehusado citar y convocar a los electores..., en modo alguno era cabeza y pastor, etc., etc. V. Vargas, *Chronica* II, cap. VIII, pág. 208.

(1) Véase Fr. Marcos de Ostos en el mss, arriba citado «*Fragmentos* de la provincia de Andalucía». En el libro de profesiones, fol. 121, de las profesiones de Córdoba, la del número 46 está hecha en manos de Fr. Francisco de Vera, comendador, el 2 de mayo; la del número 47, en manos de Fr. Hernando de Santiago, comendador, el 25 de agosto; la del número 48, en manos de Fr. Diego Manuel, comendador, el 30 de setiembre.

ocho artículos, firmado del provincial y los tres definidores, Ambrosio Luis de Heredia, Alfonso Pérez y el santo Fr. Juan Bernal, en que se pedía humildemente algunas providencias muy saludables para reforma de la provincia y de toda la Orden. Nada, en suma, habría omitido que se pudiera pedir al más avisado procurador, si hubiera acertado a guardar el pico y no cantar victoria antes de tiempo (1). Fué el caso que, como vió todos los Cardenales propicios, y que por el General no se había presentado nadie, el día antes de expedirse el decreto se dejó decir entre algunos españoles, en la plaza Navona, estas palabras: «Llegue yo al día de mañana y muérame al momento; partiré gozoso de este mundo, premiados mis caminos y trabajos, que a todos los conyúdices tengo de mi parte.» No todos los españoles que allí estaban, añade socarronamente Vargas, eran sordos o tontos que no oyeran ni penetraran sus palabras y lo que por ellas se quería decir; singularmente, cierto español de nación valenciano, y por nombre Azor (2), que luego se vió ser allegado del Maestro Salazar. Vase éste al punto para el Cardenal Ascanio Colonna y le da cuenta del peligro del Maestro General. Sin perder instante, vuela Ascanio al Vaticano y habla al Pontífice, a quien encontró rezando horas en su famosísima biblioteca; dícele cómo, según santa costumbre introducida por Sixto V, debía este asunto tratarse, en primer término, por el Cardenal protector de la Orden, y sólo después ir a la Congregación de Regulares. En seguida el Papa, a las cuatro de la tarde (3), manda llamar al Prefecto de dicha Congregación, Fr. Miguel Bonelli, vulgarmente Cardenal Alejandrino—sobrino de San Pío V, como hijo que era de una hermana de éste, Gardina—, y le ordena suspender la sentencia y pasar el asunto al Cardenal Protector, Iñigo de Avalos, Cardenal Tusculano.

A todo esto, Fr. Hernando, ni sospechar. El día siguiente, lunes, túvose congregación, según costumbre, en el palacio del ilustrísimo Alejandrino, junto a la Iglesia y Basílica de los doce Apóstoles. A sus puertas aguardaba el Maestro Santiago, lleno de ansiedad y bien ajeno de lo que el domingo había pasado. Cuando se terminó, hubo

---

(1) Véase Vargas, *Chronica*, cap. VIII, págs. 215 y siguientes.

(2) En la *Chronica: Assoris.*

(3) En la *Chronica: hora 23.* Este y otros pormenores indican la fidelísima exactitud de Vargas en todo, pero singularmente en los asuntos de Roma, a que se hallaba presente.

de oír, de labios del Secretario, lo que menos querría; de su causa ni se había tratado, por haber su Santidad dispuesto la noche antes pasarla al Protector. Causóle la noticia increíble pesadumbre, y mostró bien su sentimiento con señales y palabras. Por muchos días oyeron Cardenal y Auditor a las partes, y fueron dando largas, hasta que en la curia real se fué apagando el ardor. Porque—y nótese el influjo que en cosas eclesiásticas ejercía Felipe II—, advirtiendo el rey el desdoro y graves daños que de estar pendiente el pleito se seguían a nuestra santa religión, y la libertad en que andaban nuestros religiosos, con ocasión y pretexto de recurso a la curia romana, y cómo roto el freno de la obediencia, venían de tropel *(turmatim)* a su curia, terminantemente ordenó que todos, de cualesquiera grado, dignidad y condición que fuesen, desde el más alto al más pequeño, salieran de la curia y se retiraran cada uno a su convento: que debía darse la obediencia al General y esperar la determinación de la Santa Sede. Cuando esto llegó a Roma, perdió ánimos nuestro procurador; y el que antes, *con sobrada arrogancia*, rehusaba partidos muy ventajosos, ahora humillado, todos los tenía por buenos; y aun se procuró del Cardenal Protector cartas para el Maestro General (1).

Había en este tiempo sido asombro de la curia por sus sermones, tan llenos de gracia y doctrina; por donde le rogaban muchos, quisiera prolongar su estancia y quedarse por huéspèd de varios Cardenales. Y como el Abad Antoniano, Auditor del Cardenal de Cusa, viniese un día a San Adrián a pedirle por teólogo de su señor, ofreciéndole coche y dos servidores con las debidas expensas, después de excusarse cortésmente, «vuelto a nosotros, escribe Vargas, dijo —No sabe el Cardenal lo que de predicar la palabra de Dios y de mis sermones en Sevilla saco yo cada año, ni cuántos perjuicios me trae esta ausencia de mi patria; de saberlo, nunca me hubiera enviado su Auditor—. Y así tomó postas para Génova, y de allí por mar navegó con rumbo a España. Esto sucedía entrado ya el 1591 (2).

Fr. Hernando, como saltó en tierra, fuése, no tan gozoso como Guerrero supone, a besar la mano al rey; «el cual, dándole gracias por tan señalados servicios como le había hecho, le envió lleno de

---

(1) Vargas, *Chronica*, II., c. VIII, p. 216-217.

(2) Fr. Gabriel Téllez, *Historia General*. Parte II, título trigésimo primo, párrafo VI, p. 241.

esperanzas a lo retirado de su monasterio» (1). ¡Delicada manera de indicar que el viento se le había vuelto a Fr. Hernando! Y es así, que, si bien del Maestro General, «ante quien compareció, fué blanda y benignísimamente recibido» (2), pero en Córdoba no entró ya de Comendador (3). Vivía, sin duda, retraído, religiosa y un poco estoícamente resignado, partiendo las horas entre sus libros y sus amigos, de los cuales lo era mucho el Marqués de Priego, D. Pedro Fernández de Córdoba.

Este retraimiento hubo de abandonar un instante, para asistir como secretario del Capítulo general de Calatayud, 5 de junio de 1593 (4). Luego volvióse a la composición de sus libros, cuya pesadez aliviaban los aplausos del púlpito. El decenio de 1590 a 1600 es el más fecundo de su vida; en él debió recorrer las principales ciudades de España, entre otras, Sevilla, Salamanca, Zaragoza y Málaga. Insensiblemente la ola iba empujándole al remolino, donde estuvo a pique de naufragar. Muerto Felipe II, en la Corte soplaban vientos menos contrarios; en la Nunciatura del todo favorables.

Así las cosas, había, la vigilia de Pentecostés del 1600, sido nombrado General de la Merced el Maestro Francisco de Medina; algunos mal avenidos con su madura lentitud en conceder favores aun justos, entregaron al rey, por medio del Nuncio y Legado a *latere*, Arzobispo Sipontino, un memorial en que se impugnaba la elección por invalidez. El nuevo General, que se temía asechanzas, salió de Valencia para la Corte, el 5 de junio. Mientras caminaba, «el Nuncio, sin más espera, sin guardar los términos del derecho y demás formalidades de rigor, le suspende del oficio. Intimóse este mandamiento en el camino y en mitad de las mieses, en un pueblecillo distante catorce leguas de Madrid; juntamente se le mandaba, no acercarse a la curia, sino esperar en Huete nuevo mandamiento; vino éste pasados veintidós días, y el Maestro electo pudo proseguir su viaje. Nombró

---

(1) Guerrero, *Vida*, fol. 3 vto.

(2) Vargas, *Chronica* II, cap. VIII, p. 217.

(3) Así se colige del libro de *Profesiones* de Ostos arriba citado.

(4) Salazar, que, terminado su seisenio, pretendía ser reelegido, según Tirso, o como otros quieren (V. Fr. Guillermo Vázquez, *obr. cit.*, cap. XI, p. 40) tenía inclinada la votación a favor de uno de los vocales, fué abandonado al darse lectura a una carta del rey en que manifestaba su deseo de que eligiesen al Maestro Zumel, que fué votado por unanimidad. La carta del rey habíanla procurado los Maestros Hernando y Ribas, según Fray Téllez.

entonces el Nuncio por Comisario suyo Apostólico al Maestro Santiago, con amplias facultades, y le diputó para que, yendo a Zaragoza, allí, por sorpresa, requisara los aposentos y algunas celdas, por si se daba con algo que pudiese comprometer al Maestro» (1). Y mientras venía de Roma un breve facultando para inquirir en la nulidad de la elección, nombró y eligió Vicario General de la Orden al Maestro Heredia, Provincial de Andalucía, a primeros de agosto de ese año 1600. Y porque a éste le era forzoso detenerse en Granada, su patria, expidió letras patentes con poderes para que el Maestro Santiago, a nombre suyo, tomase en el convento de Madrid posesión del cargo de Vicario General; así se hizo y en su persona prestaron toda obediencia (2).

Por estos meses de otoño de 1601, Madrid presentaba el aspecto de un gran palacio, donde todo se amontona y recoge para abandonarle. El capricho del valido Duque de Lerma abría la serie de su desgobierno con la descabellada medida de trasladar la corte a Valladolid, verificada en febrero de 1601 (3). ¿Siguióla nuestro orador?

Así parece del hecho que en Valladolid imprimía su *Santoral* el año de 1603, dedicándolo precisamente al valido. ¿Fué ahí, después de 1602, nombrado Comendador por el nuevo General Fr. Alonso Monroy, gran entusiasta del orador sevillano, desde su provincialato de Andalucía? Porque si no es ahora, no sabemos cuándo pudo ser; y Guerrero, en la *Vida*, terminantemente escribe: «hízole la obediencia Comendador de Valladolid, donde procedió en su gobierno con mucha cordura y prudencia, y aunque de pocas canas, tenía capacidad y talento sobrado para la prelacía» (4).

---

(1) Vargas, *Chronica* II, cap. XIII, pág. 321.

(2) Harda en su *Biblioteca*, lugar citado, escribe: «Hac cum aceptatione [de sus sermones], quam plurimos principes et magnates sibi devinxit, titulares et patronos, quorum, patrocinio suffultus, plura non vulgaria tentavit, a recto tramite deviantia: sicque, extraordinaria coacervans in depositionem venerabilis viri Magistri Francisci de Medina a Magistratu Generali, quem ambiebat, Aragonios visitat judex Apostolicus. No sabemos, por otra parte esto de las ambiciones de F. Hernando. Lo que sí se ve por todo ello es una como natural tendencia a dificultar el gobierno de los Superiores por la interposición de los príncipes, lo cual es menos religiosa de lo que debiera. El P. Guillermo Vázquez, me comunica que, según documentos vistos por él en Roma, justamente fué anulada la elección del P. Medina, aunque muchos entonces y después la defendieran.

(3) Véase una detenida descripción en G. Amezúa, *El casamiento engañoso* y *El coloquio de los perros*, págs. 3-27.

(4) *Vida*, fol. 3.

Sólo una dificultad hay, y es que, precisamente de este tiempo, escribe en su dedicatoria al Duque de Lerma: «Quien al principio de este libro viere el escudo de armas de V. E., acompañado de la verdad y justicia, templada con la mansedumbre, no me pedirá más causa de haberlo dedicado a su grandeza, en especial si, mirando más abajo, ve el *silencio y esperanza* con que vivo... Y aunque para ofrecer a V. E. mayores trabajos bastara esto, la fuerza de procurar, el que está hecho a padecer tantos, arrimo para los que sucedieren, se pudo también mover a dedicarlo... Y quien esto conoce y confiesa, y padeciendo calla y espera, no está lejos de merecer el favor de V. E.»

Tenemos, pues, que, a fines de 1603, sufría y callaba, esperando el favor del valido, de que no gozaba. No sabía que algo más que los pies era de barro en aquella estatua, destinada a ser símbolo de caídas estrepitosas. Pero el porvenir, por gran dicha suya, le está cerrado al hombre. Por de pronto, las horas de silencio y retiro habían pasado para el Maestro y las puertas de la privanza se le abrían de par en par...

V

PROVINCIAL DE ITALIA

¡Gran sorpresa encontrarle nuevamente en Roma en 1605! Había llegado en los comienzos de la primavera (1). ¿Qué vientos le llevaban? A lo que parece, negocios suyos y del Rey; el cual, con fecha 5 de abril de 1605, escribía: «Duque de Escalona, primo del mi Consejo y mi Embajador: El Maestro Fr. Hernando, de la Orden de Nuestra Señora de la Merced, va a esa corte a algunos negocios suyos, que de él entenderéis, y porque por la satisfacción que tengo de su persona, letra y virtud, he tenido por bien hacerle mesada de a 400 reales castellanos, de a 11 reales cada ducado, al año, por su sustento y entretenimiento; entretanto que yo mande otra cosa, os encargo y mando que, con gran recato y secreto le hagáis pagar..., y torno a encargaros que las pagas se hagan con tanto secreto, que no se ven-

(1) Antillon, *obr. cit.*, fol. 242, supone debió ser por mayo o junio. De seguro fué antes, según la carta.

ga a entender que tenéis esta orden mía; que así procede a mi voluntad y conviene a mi servicio (1).

Con embajada tan misteriosa entró en Roma. La voluntad del Rey, las antiguas amistades, el recuerdo de sus triunfos oratorios, reforzado por otros más francos y ruidosos, formaron un arco de triunfo al mercedario, que bien pronto olvidó lo pasado y, lo que peor es, olvidó que navegaba en aguas traidoras. Para colmo de venturas, Monroy, a ruegos del Cardenal Gimnasio, le honraba con los cargos de Vicario General de Italia, Sicilia, Cerdeña y aun Francia. Era Pontífice a la sazón Paulo V, como Fr. Hernando, versadísimo en el Derecho, como él, diestro en los negocios, de que había dado muestras cuando embajador en España. Apresuróse el Maestro a besar la mano al Pontífice; hallóle singularmente propicio, y muy pronto fué admitido a su amistad.

Aquí cree el lector moderno adivinar en los candorosos pormenores de la crónica la insistencia con que el orador, ya anciano, pondría de relieve sus triunfos pasados, según costumbre de la vejez, que lucha por vencer el olvido y desestima presente, con la relación del antiguo valer y aprecio... Porque ordenó el Papa pudiese Fr. Hernando, libremente y sin que nadie se lo estorbase, entrar en Palacio siempre que quisiera; según Pacheco, tenía mandado a tres porteros que jamás le cerrasen las puertas. «Y así iba todas las mañanas a verle y darle los buenos días; y hallando muchas veces aún acostado a Su Santidad, hincado de rodillas y recostado sobre la cama, conversaba con él gran rato de la mañana y le ayudaba a vestir, y rezar horas y otros ejercicios; y las veces que le iba a ver entre día, se paseaba al lado del Pontífice, gustando éste sumamente de la elocuencia con que hablaba en materia de religión como de Estado (2).

Se comprende el próspero suceso de su embajada. Alcanzó cuanto pretendía: gracias y privilegios para la Orden (3) y para sus Gene-

---

(1) *Archivo* de la Embajada española en Roma. Caja núm. 93. Legajo 49-50.

(2) Guerrero, *Vida*, fol. 3 vto. y 4.

(3) Así, en 1606, alcanzó de la Silla Apostólica «una bula de confirmación y renovación de privilegios y bulas de la Orden, y asimismo de confirmación y aprobación de la Congregación de Descalzos y frailes de nuestra Orden». Vargas, *Chronica*, capítulo XIX, página 455.

En Simancas, *P. R.*, en el legajo antiguo 985, hay una solicitud de Fr. Santiago al Rey (Roma, 4 de abril de 1606), pidiendo 2.000 ducados para imprimir el Bulario de la Orden, que con gran trabajo había hecho y el Papa confirmaba. Ahí mismo, y con fecha 15 de

rales (1) y para sí. Entre otros favores fué uno hacerle merced de dos Beneficios de 400 ducados cada uno (2) para su sobrino, hijo de su hermana, con los cuales le dejó muy aprovechado (3). Aquí mostró aquel amor filial de que se hacen lenguas sus biógrafos, porque «fué piadosísimo con todos y, en especial, con su madre, la cual vivió ciento quince años; y fuera de cuidarla mientras vivió en España, cuando asistió en Roma, escribía a un criado suyo, que la asistía, el modo que había de tener en regalarla y a qué hora había de darla el almuerzo, la comida, la merienda y cena, y la calidad de manjar que en cada tiempo la había de administrar (4). ¡Rasgo de singular delicadeza, no extraña, según parece, a los usos de la Orden, y que viene a templar la dura fisonomía del orador! «Solía decir que la vida larga y los muchos peligros de que Dios le había librado, le procedía del bien que hizo a su padre y a su madre en su muerte, con un suntuosísimo aplauso y con mucho honor y con muchas misas que hizo decir por su alma» (5). Al menos ahora, las bendiciones de su madre le cubrían el suelo de flores. Resueltamente la fortuna estaba de su lado.

Víspera de la Trinidad, 20 de mayo de 1606, reunióse con autoridad apostólica, en el Monasterio de San Adrián, el primer Capítulo de la provincia de Italia. En él, oída por los electores misa del Espíritu Santo, que dijo D. Pedro Zapata, Cardenal de Santa Cruz de Jerusalén, cuando se llegó a la elección de Provincial, unánimemente, sin faltar uno, votaron todos por el Maestro Santiago. Apresuróse éste, en 28 de junio, a dar cuenta de su elección al Rey, a cuyas órdenes se pone con sus cuatro definidores; hanse fijado las armas de España en las puertas de la iglesia de San Adrián; sólo suplican quiera

---

noviembre, otra carta al Rey mandándole adjunto un ejemplar impreso de la Confirmación, obtenida por medio de su embajador, de los privilegios de la Orden, y pidiéndole de nuevo ayuda para imprimir el Bulario. Debo estos datos a la delicadeza de Fr. Guillermo Vázquez.

(1) «Como poder, los días que quisieren, en sus capítulos y dedicaciones de sus iglesias, conceder cincuenta días de indulgencias, como pueden los Obispos; y más, que puedan los tales Generales decir misa en los campos, cuando caminan como lo hacen.» Pacheco, *Libro de Retratos*.

(2) Pacheco, *Libro de Retratos*.

(3) Guerrero, *Vida*, fol. 3 vto. y 4.

(4) Guerrero, *Vida*, fol. 6 vto.

(5) Pacheco. *Libro de Retratos*.

ayudar aquella obra, «que es y será siempre de religiosos españoles» (1).

Esta frase nos pone en guardia y hace ver la mano del Rey en los acontecimientos que se presienten, y que girarán en torno a ese escudo y al españolismo de que es símbolo. Nunca Fr. Hernando se vió tan encumbrado. ¡Si supiera que lo estaba sobre un precipicio! Mas el porvenir seguía aún cerrado para él.

VI

DESENLACE INESPERADO

Felipe III, a ruegos del Maestro General, encargaba, por carta dada en La Hermosilla, el mes de Octubre de 1606, a su embajador marqués de Aytona, procurase no anduvieran los religiosos sueltos por la Ciudad Eterna, ni quedasen en Italia, sino todos partiesen a sus provincias. Lo propio escribía en dicho mes y año el secretario, conde de Villalonga, D. Pedro Franquesa, al propio embajador y al Cardenal Protector. Participóselo éste a Fr. Hernando, que prometió obedecería. Nombrábase, entre otros, a un tal Fr. Gabriel de Castrovido, predicador, el cual, no por buen espíritu, nota Vargas, sino por venganza, odio y mala voluntad, volvióse contra su superior, a quien debía muchos favores; atrajo a su bando, entre otros, al Comendador de San Adrián, y dejando a un lado lo que a la honra y decoro de la religión se debía, dieron un memorial al Papa, quien los remitió al Cardenal Protector que los oyera. Llamó éste al Comendador y otros cuatro religiosos a su Palacio. Nada había sabido el Provincial, que enfermo se hallaba fuera del Monasterio, según parece, en casa de los Colonnas. Pues, como supo la acusación entablada contra sí, magnánimo y valiente como era, y tan hecho a trances semejantes, no se asustó, sino al punto se hace llevar en su coche al palacio del Cardenal Protector, y con palabras y razones defendió su persona, deshizo las acusaciones y logró del Cardenal desistiera de todo y lo devol-

(1) *Archivo de Simancas*. P. R.—En el legajo antiguo 985 (Carta de 28 de junio). Ahí mismo hay otra carta del Embajador, Duque de Escalona, recomendando al Rey el asunto (4 de junio de 1606), y otra, sobre lo mismo, del Cardenal Zapata, Protector, para el Rey (4 de julio).

viera al Pontífice. Nuevo memorial de los descontentos, y nuevo juez en la persona del Rvmo. B. Gipcio, Vicario de su Santidad; nuevo triunfo del Maestro Santiago. Tercos los de San Adrián, piden tercer juez, y es nombrado el Doctor Peña, quien, incapaz de poner orden, iba a desentenderse, cuando intervino el embajador del Rey, Marqués de Villena, rogándole aplacase a los religiosos españoles. Al fin, el Auditor de la Rota, Sr. Peña, no vió otro camino sino alejar a Fr. Hernando de Roma, con pretexto de visitar su provincia. Procuróse éste del Papa buenos resguardos y partió (1). No dejaría de volver receloso la cabeza a aquel escudo, que era un reto para los italianos.

Aunque no niega hubiera sus faltas, deja entrever Vargas que el veneno de todo eran puntillos de nacionalidad, y la crónica francesa lo dice sin eufemismos por estas palabras: «Eligieron (en 1606), por primer provincial al Venerable P. Hernando de Santiago. Cosa tan nueva fué origen de muchos piques. Los italianos, que se creen nacidos para regir a otros y presumen de los primeros y más insignes políticos del mundo para gobernar, se dieron por gravemente ofendidos que se les hubiese antepuesto un español, e hicieron tanto ruido en Roma, Nápoles, Sicilia y Cerdeña, que el Papa, temiendo por las quejas que todos los días iban a su Majestad Católica, el Rey de España, no sobreviniera una excisión en la orden»... (2).

Dejemos esto así y añadamos la desazón de algunos otros monasterios (3), que pedían desmembrarse de la reciente provincia y quedar como antes. Con auspicios tan dudosos se abría la visita.

Mas, pronto Sicilia se convertía en un paseo triunfal. Palermo, como encantada y presa de aquellos sermones llenos de sal y sabidu-

---

(1) Sin otros privilegios obtuvo letras del Cardenal Zapata—cuyo original trae Vargas—, de no haberse formado proceso, ni tomádose prueba jurídica particular contra el Maestro Santiago, que pueda perjudicarle. (V. Vargas, *Chronica* II, cap. XIX, páginas 461-463.) Las letras del Cardenal están fechadas en Roma a 15 de febrero de 1607.

(2) «*Histoire* del'Ordre Sacre Royal et Militaire de Notre Dame de la Mercy, Redemtion des Captifs, dedie au Roy, composse par les Reverends Pères de la Mercy de la Congregation de Paris, a Paris, Chez Antoine Warin, rue S. Jaques, proche la Fontaine Saint Severin, au Saint Scapulaire, 1685.»

(3) En Simancas, en el legajo antiguo 985, arriba citado, los Mercedarios de Caller presentan un memorial al Cardenal Zapata, para que aquel convento se segregue de Italia y se una de nuevo a Aragón. Contra ello protesta el M.º Santiago (sin fecha). El Cardenal consulta el asunto al rey en 6 de febrero de 1607.

ría, tanto se le aficionó que, deseosos gobernador y jueces de oírle otra vez, le ofrecieron mil escudos porque predicara a otro año la Cuaresma en su Catedral. Pero él, que no perdía oído a las maquinaciones subterráneas de San Adrián, excusóse cortésmente, y se dispuso a tomar la vuelta de Roma. Diéronle, con todo, quinientos escudos, de orden expresa del virrey, Marqués de Villena, fechada a 9 de mayo de 1607 (1).

De Palermo pasó a Mesina; aquí nuevos triunfos y nuevos honores; la ciudad le envió por embajador suyo especial con el virrey en un negocio grave; y él supo darle tan buen término, que fuera de concederle la ciudad muchas limosnas y dinero a él y al Monasterio, rogó al Arzobispo permitiera trasladar éste último a sitio más sano. La carta iba firmada por el Senado a 6 de junio de 1607.

Mas he aquí que, mientras «en Nápoles y Palermo se llevaba con violencia deleitosa tras sí a los príncipes y sabios a la atractiva suavidad de sus sermones, su rígido natural, escribe Tirso, y condición intolerable—porque le construyó naturaleza de estos extremos totalmente contrarios—, le hizo tan aborrecible a los nuestros, que llovieron sobre él diluvios de querellas». De los que las daban ya sabemos que no todo era puro celo; en cuanto a las querellas, Vargas, que lo podía saber, asegura que, si no todas, las más iban sobre fundamento falso. Lo grave era que el temporal venía de la Corte. Pedía el Rey la supresión de todos los Monasterios de la Orden de Italia y la vuelta de los españoles a sus provincias. Ya se extendía la minuta del Breve, cuando sabedores Fr. Bernardo de Vargas y el procurador Francisco de Escobar, corren al palacio del Secretario y consiguen que, por cualquier pretexto, se dilate la redacción de la minuta. Era esto, sábado, 7 de julio. Aquella noche y parte del domingo lo gastaron en redactar una defensa, que el lunes en audiencia particular presentaron al Papa en el Quirinal. Después de oírlos, mandó llamar a su secretario y le dió orden de suspender la redacción del Breve; con esto respiraron y pudieron informar a Felipe III. El resultado de todo fué que los descontentos se avinieron a que sólo el Maestro Santiago—por cuya causa, decían, se había levantado la tormenta—, cayera del provincialato, y así despojado, fuese remitido a España.

El naufragio era seguro; la ola del favor real, en que se encum-

(1) Vargas, *Chronica* II, cap. XIX, páginas 475-476.

braba, se le había partido y le iba a dejar caer en el abismo. En Mesina, donde se encontraba, vino a encontrarle una carta del Ilustrísimo Protector, con estos tres capítulos: que Su Majestad el rey pedía la vuelta del Monasterio de Cerdeña a su antigua provincia de Aragón (1); que los restantes, sin extinguirlos, fuesen reformados, y él, dejado el cargo, volviese a España. Leída la carta, como era de tan grande corazón, quedó sin turbarse en lo más mínimo. «Me llegaré, dijo, a la ciudad, y allí, si bien me pareciere, negociaré mi estancia en ella; o, si esto no pudiere, volveré como provincial a mi patria (2).

Detuviéronle, sin embargo, en Nápoles los aires templados de otoño, y allí estaba bien descuidado en su Monasterio de Santa Ursula, cuando de pronto un día, sin haber él dado orden, ni saberlo, vió a toque de campana reunirse todos los frailes en Capítulo, y en seguida oyó leer una carta del Cardenal Protector para todos los monasterios y Superiores de Italia. Y la carta decía así: «Nuestro Señor ha dado por nula la elección de esta provincia de Italia, por algunas causas que a ello le han movido, como consta en su Breve de 6 del presente, ordenando que queden los monasterios en la forma de gobierno que antes tenían, que es con un Vicario General, nombrado por el Padre General. Y porque su Paternidad ha proveído en este oficio al P. Fr. Francisco de Escobar, Procurador General, residente en esta corte de Roma, yo con autoridad apostólica, de que en esta parte uso, si es necesario, lo confirmo y nombro. De que he querido dar aviso a esa casa, para que sepan es Superior el dicho Padre Francisco de Escobar, a quien *obescan* [sic] conforme han obedecido a los demás Vicarios Generales que ha habido. En Roma, a 16 de noviembre de 1607.—*El Cardenal Zapata.*»

Por primera vez en la Crónica vemos quebrarse la entereza de Fray Hernando. Porque oída esta carta, que todos recibieron con re-

---

(1) En Simancas, *P. R.*, legajo antiguo 987. A 24 de julio dice el Cardenal Zapata al Rey que ha recibido y cumplido sus órdenes, o sea que los conventos de Cerdeña se reintegraran a Aragón y que el Maestro Santiago se vaya a España.

(2) Vargas, *Chronica* II, cap. XIX, págs. 476-477. ¿Son estas palabras las mismas a que con tanta dureza se refiere Harda? Ibi aurae popularis lenociniis exultans falsaque gloria in superbiam elatus, mandata Ordinis despectui habuit, a quorum obedientia ut se temere subducat, Ordinen plurimis incommodis afficere spiritu arroganti jurat.

En las biografías contemporáneas nada se apunta de esto; aunque de aquí tampoco se siga nada, por lo demás no era la principal virtud del orador la moderación en la lengua, a la cual *tanto debió y dedebió* según la atinada frase de Tirso.

verencia, «llenáronse de gran tristeza el Provincial y sus compañeros. Salió al punto del Monasterio y de Nápoles, y llegó a Roma, donde no quiso ir a San Adrián, por saber estaba allí el nuevo Vicario General, a quien todos pacíficamente daban obediencia; fuése, pues, en casa del Cardenal Ascanio Colonna» (1).

Lo que sigue se parece, por la menuda labor de los detalles, a ciertos bajo-relieves históricos, donde las figuras están escrupulosamente estudiadas; y por la trama, a las reconstrucciones artísticas de la novela histórica. Pero aquí no hay ficción; el cronista anduvo los pasos todos que describe, y aun frecuentemente, anotó la hora en que se dieron (2).

«Habían hospedado los Colonnas a Fr. Hernando en una muy hermosa pieza de su palacio, y sentábanle, mañana y tarde, a la propia mesa.» Así las cosas, «el 23 de diciembre, cuarto domingo de Adviento, a ruegos del Cardenal, predicó en castellano en la iglesia de los Santos Apóstoles, que era de Conventuales de San Francisco. Y aunque toda la mañana se había pasado nevando fuertemente, que con mucha dificultad se podía andar por las calles, sólo por oír la palabra de Dios, dicha de *aquel pico de oro*, asistieron el Cardenal en persona y varios otros magnates, con innumerable pueblo. Terminado el sermón, de que todos hacían grandes alabanzas, se le acercó un enviado del Reverendísimo Vicegerente, que, de orden de Su Santidad, le mandaba salir de Roma en espacio de tres días y volver a España. Oyóle el Maestro con alegre rostro, disimulando su turbación..., y «Se cumplirá, dijo, como es deber, lo que Su Santidad ordena».

Y sin pérdida de tiempo, nada más comer, se dirige al Vaticano y habla al Pontífice de esta manera: «Santísimo Padre: En modo alguno rehuso volver a España; me importa dar razón de mi oficio a mi Rey, a cuyas expensas vine a esta ciudad. Pero ¿cómo dejar sin advertir que un enviado del Vicegerente, por bajar yo del púlpito, en mitad de la plaza llena de gente, me intimara en término de tres días salir de la ciudad, precisamente en este tiempo de Navidades, cuando aun los mismos detenidos en prisiones suelen, en honra de tan grande fiesta, ser puestos en libertad? A lo cual el Pontífice mansa-

(1) V. Vargas, *Chronica* II, c. XIX, págs. 476-477.
(2) *Lug. cit.*, págs. 476-477.

mente: —Pasen, dijo, las fiestas de Navidad y después volveos a España; y cúmplase así la voluntad de nuestro amado hijo Felipe.»

Pasó Año nuevo, pasó Reyes, y Fr. Hernando no se movía. Querríamosle más religioso y menos sabedor del Derecho; pero la historia no la hace el historiador, la cuenta. No se puede bien excusar lo que Paulo V llamará protervia de espíritu. Sin embargo, no poco se atenúa con saber que por detrás de él luchaban príncipes contra príncipes. Sin esto, ¿cayó en la tentación de consultar sus cánones, y fijó el fin de las fiestas de Navidad en la Purificación? ¿O creyó que la voluntad del Papa estaba forzada por el embajador español y el Cardenal Zapata, a los que podía hacer frente Ascanio Colonna?

El hecho es que, a 14 de enero, hizo el Vicegerente intimarle la salida en el término de veinticuatro horas, bajo la pena de cárcel. Resignóse a esto último, seguro de que no habría quien lo ejecutase, y en adelante no salía de palacio. El caso es curioso, pero no extraño a quien conoce el estilo y usos de aquel tiempo, y recuerda los pasos difíciles de Gracián, San Juan de la Cruz y otros en la Reforma de los Descalzos.

Inútilmente acechaban al Maestro para echarle mano, si se descuidara. Hasta compraron a cierto español que, por diez ducados, espiase los que entraban y salían, y allí, tendido en tierra, dormía las claras noches de enero. Todo inútil; Fr. Hernando, según la feliz expresión de la Crónica, rehusaba abandonar su palacio, que había tomado por castillo inexpugnable y *columna* de hierro.

Impacientes, dan, al fin, en esta ingeniosa traza. Vanse al palacio del Vicario, pídenle obre eficazmente en el asunto y le apuntan el plan: que en vez del Comisario envíe dos frailes de San Adrián —personas seglares en el palacio del Cardenal no osaran hacerlo—, los cuales le intimasen salir de Roma so pena de excomunión *latae sententiae* y privación de voz activa y pasiva.» Pareció excelente arbitrio. Así, pues, «viernes 25 de enero, Fr. Miguel Gandolfo, natural de Caller, en Cerdeña, y Fr. Juan Todón, catalán, conventuales ambos del citado monasterio, entraron al Maestro Santiago, y en propias manos le dieron, cerrada y sellada, la sobredicha intimación, diciendo era carta del Comendador. Y como la tuvo en su poder saliéronse ellos a toda prisa. Abrióla, leyóla en el acto y determinó salir dentro de tres días. Aquí viene lo curioso, y que parece ideado por interesar.

El Maestro Santiago, desestimando el primer mandato de prisión si en las veinticuatro horas no partía, o pensando que esta nueva intimación anulaba las precedentes, quiso, el sábado 25, pasearse por la ciudad en el coche del excelentísimo príncipe D. Felipe Colonna, sobrino del Cardenal. Serían sobre las cuatro de la tarde cuando, de pronto, es detenido y apresado en mitad de la calle por el capitán de Justicia Sacripanto Saracino y su lugarteniente, Antonio Capella, con otros varios oficiales, y en el mismo coche, conducido al Monasterio de San Adrián y allí puesto bajo el Procurador y Vicario General, quien le tuvo a buen recaudo tres días con ánimo de enviarle así preso a España. Y ya estaba flotada la nave y dispuesto lo necesario de comida y bebida y todo a punto para navegar y los marinos sólo aguardaban viento favorable..., cuando enterado el viejo Cardenal, envía el domingo para el Monasterio con grande acompañamiento al príncipe, su sobrino, que se enterara de lo que había y ofreciese a Fr. Hernando cuanto necesitara. Entrado a presencia del Vicario no pudo conseguir de él le permitiera ver y hablar al Maestro.

Indignóse el Cardenal Ascanio; y toda aquella noche, como él mismo contó después, la pasó sin dormir, esperando se hiciese de día. «El lunes, pues, muy de mañana, contra su costumbre, por ser viejo y achacoso, abandonó el lecho», y en el Consistorio habido en el Vaticano, dirigiéndose al Pontífice, tras un breve recuento de su nobleza y antiguos honores, prosiguió así:—Mas hoy, ¡oh dolor!, he visto esa nobleza indigna y vergonzosamente tratada por los lictores de un Vicegerente. Bien sabia éste, como todos en la ciudad, que el Maestro Santiago, diariamente comía y moraba en mi palacio. Pues el coche, en que la tarde del sábado (1) fué detenido y apresado en medio de la calle pública, bien claro decían ser de mi sobrino las insignias que ostentaba. Por donde este baldón e injuria no es contra el Maestro Santiago, sino contra el Cardenal Colonna y su linaje.

—Si así es, repuso bondadoso el Pontífice, insolentemente obraron los ministros de Justicia. Mas... ¿por qué el Maestro Santiago tan protervamente rehusa obedecer los mandatos de sus Superiores? Vuélvase a España, que tal es la voluntad del católico Monarca, a la cual, por cierto, la casa Colonna está obligada a complacer y dar gusto. Juntamente manda llamar al Cardenal Zapata y le da orden

(1) La *Chronica*. «Et hora 22 cum dimidia.»

cómo el Maestro Santiago, con todo lo que le pertenece, sea restituído al palacio del Cardenal; y vuelto a éste:—Ya, dijo, estará satisfecho vuestro deseo; ahora cuidad vos, cómo, en espacio de tres días, salga de Roma vuestro huésped.—El Cardenal muy agradecido prometió de hacerlo así, como de hecho lo cumplió; pues el miércoles salía por fin de Roma Fr. Hernando con muy honroso acompañamiento.

Algo vislumbró el cronista a través de tan honrosa despedida, algo vislumbró al otro lado del mar, pues, con no sé qué presentimiento, cierra así la Crónica: «Salió de Roma. ¡Que el Señor dirija sus pasos por los caminos de la paz!»...

QUINTÍN PÉREZ.

Boletín de Historias Eclesiásticas de España.

Varias veces se ha intentado escribir la historia particular de la Iglesia de España con la extensión y crítica convenientes, y otras tantas esos intentos fracasaron. A mediados de 1747 pronunció un discurso latino en Roma el auditor D. Alfonso Clemente de Aróstegui, *De Historia Ecclesiae Hispaniensis exhortatio ad hispanos*, exhortación a los españoles sobre la historia eclesiástica de España, para que algunos de nuestra nación, residentes en Roma, se resolvieran a componerla; pero no logró lo que pretendía. Según parece, tomó un camino desacertado, porque deseaba ocupar a jóvenes vagabundos que carecían de aptitudes y vocación para los estudios de investigación. En el tomo XIII de *Colección de documentos inéditos para la Historia de España* se inserta una carta del ministro Carvajal a la Iglesia de Toledo, en donde le pide que favorezca al P. Burriel, uno de los comisionados para formar la historia eclesiástica de España. Todos saben el fatal paradero de aquellos trabajos, y que las noticias reunidas andan ahora dispersas por varios archivos y bibliotecas.

Los PP. Flórez, agustino, y Villanueva, ex-dominico, atesoraron un riquísimo caudal de documentos e informes en la «España Sagrada», del primero, y «Viaje literario a las Iglesias de España», del segundo; pero no tejieron historias propiamente dichas. Algo más tarde refería Hervás y Panduro que «una Compañía de literatos exjesuítas escribe en Bolonia la historia eclesiástica en lengua española». Su primer fruto, al decir del P. Luengo, fué «Hossius vere Hossius, del P. Maceda; y otro de sus socios, el P. Ortiz, redactó en diez tomos en 4.° una Historia Eclesiástica de España que quedó inédita y sepultada en las tinieblas del olvido.

Existen, sin embargo, varias historias eclesiásticas de España, que no sé por qué fatalidad son poco conocidas.

El Sr. Sánchez Alonso publicó las «Fuentes de la Historia de España», pero de industria omitió las pertenecientes a la Iglesia. El Sr. Ballester escribió un catálogo de tales historias, mas le salió desmedrado e imperfecto. D. Vicente de la Fuente no quiso formarlo minuciosamente, porque se le antojaba «pesado y pedantesco semejante aparato bibliográfico». En el primer tomo de la segunda edición de los Heterodoxos mencionó algunas el Sr. Menéndez Pelayo y reseñó hermosamente las de La Fuente, Gams y Leclercq; no hizo, sin

embargo, el inventario de todas ellas. Vamos nosotros en este Boletín a intentar hacerlo, describiendo brevemente las historias eclesiásticas de España y las obras de antigüedades eclesiásticas españolas que, aunque ostentan diverso nombre, se reducen sustancialmente al mismo género de aquéllas.

1. Por el título, más que por el contenido, merece que alegue mos, en primer lugar, la *Historia Eclesiástica y Flores de Santos de España...*, compuesta por el Rvdo. P. F. Juan de Marieta, de la Orden de Santo Domingo, Cuenca, 1594. No es otra cosa que un modesto «Flos Sanctorum o Vidas de Santos», como se inferirá de los epígrafes de algunos de sus libros: «De los Santos de España, mártires y pontífices», «De los mártires de España no pontífices», «De los Santos mártires de España religiosos», «De las Santas de España vírgenes y mártires», «De los Santos de España confesores y pontífices», «De los Santos de España confesores no pontífices», etc.

Admirablemente hace ver el Sr. Padilla que la materia de la obra no corresponde al título que lleva, y que hay que sacarla del censo de las historias eclesiásticas. «No escribió, dice, en él (libro) más que vidas de Santos, y en el libro 20 escribió algo de Concilios, y no por la orden que se celebraron ni diciendo todo lo que en Historia Eclesiástica se debe decir de ellos. Y lo demás que de allí adelante escribe no son concernientes a tal historia, ni guarda orden en la sucesión de los tiempos, que es lo principal de la Historia. Y si por tratar solamente de vidas de Santos se hubiera de dar a un libro nombre de Historia Eclesiástica de España, como el P. Marieta quiso llamar al suyo, también se pudiera dar el mismo nombre a los «Flos Sanctorum» del Maestro Villegas y del P. Pedro de Rivadeneira y a la «Geografía» de Basilio Sanctoro.»

2. Don Francisco de Padilla, tesorero de la Santa Iglesia de Málaga, se lamentaba de que, teniendo otras naciones historia eclesiástica propia, España, que desde los albores del cristianismo recibió la luz de la fe, no la tuviera; y procuró remediar esa falta escribiendo la *Historia Eclesiástica de España* (1). Consta de dos partes, compren-

(1) *Historia Eclesiástica de España. Primera parte, que contiene cinco centurias en que se trata del principio y progresos que tuvo la Religión Christiana en España, y de los Santos Mártires, Confesores, Obispos y Concilios que hubo en ella hasta el año de 500 del Nacimiento de Christo.* Dirigida a D. Juan de Idiáquez, Comendador Mayor de León, del Consejo de Estado del Rey Nuestro Señor y Presidente del de las Ordenes. Por el Doctor D. Francisco de Padilla, Tesorero de la Santa Iglesia de Málaga. Con Tablas. De Santos. De Varones Ilustres. De Autores. De Capítulos. Y de las cosas notables que contiene esta Historia. Con privilegio real de Castilla, Aragón y Portugal. En Málaga, por Claudio Bolan, Año 1605.—En folio. Preliminares, 38 hojas sin numerar: texto 387 folios. Finales, 17 hojas sin numerar. 2.° volumen. Preliminares, 14 hojas sin numerar; texto 322 folios; mas 1-64 folios. Finales, 12 hojas sin numerar.

didas en dos distintos volúmenes: la primera contiene cinco centurias, en que se trata del principio y progresos que tuvo la religión cristiana en España, y de los Santos mártires, confesores, obispos y Concilios que hubo en ella hasta el año 500; la segunda abraza dos centurias, desde el año 501 hasta el 700, en que se prosigue la misma materia, y concluye con 87 cronologías de todos los papas, emperadores, reyes y obispos que se sabe haber habido en España, y Concilios que se han celebrado en ella desde la primitiva Iglesia hasta el año de 700 del nacimiento de Cristo.

Todo el plan de la obra lo traza de esta suerte en el prólogo: «Para mayor claridad y distinción de esta Historia me ha parecido dividirla en 16 centurias, poniendo en cada una de ellas lo acontecido en cien años, que, comenzando la primera en la Natividad de Nuestro Señor Jesucristo, se acabará la postrera en fin del año 1600. Y en cada centuria se pondrán los hechos de los santos mártires, confesores y vírgenes, prelados y otros varones insignes en letras, virtudes y doctrina, de quien se tiene noticia, y los milagros que hubieren acontecido, y los Concilios que se hubiesen celebrado, y los cánones y decretos que se hubieren establecido en ellos, y las epístolas decretales de Sumos Pontífices escritas a prelados y a otras personas de España, y los errores y herejías que se hubieren levantado y extinguido, y las Iglesias, monasterios, hospitales y ermitas y otros lugares píos que se hubieren fundado, y las dotaciones de obras pías que se hubieren hecho por reyes o por otras personas, y la sucesión de los Sumos Pontífices y reyes y prelados de Iglesias catedrales, con todo lo demás concerniente a Historia Eclesiástica que hubiere acontecido en aquellos cien años. Conforme a lo cual no podrá dejar de haber mucha desigualdad en esta historia, porque unas centurias y aun unos años tendrán más larga y copiosa relación que otros, conforme a lo más o menos que en tales años hubiere acontecido, y a lo poco o mucho que los autores hubieren escrito de las cosas de aquellos tiempos.» El Sr. Padilla no llegó ni a la mitad del camino, quedándose en la centuria 700.

Para redactar esta historia asegura el autor que leyó muchas obras de escritores antiguos y modernos, y realmente aparece sembrada de testimonios de autores naturales y extranjeros y de diversos documentos eclesiásticos. El Sr. Menéndez Pelayo la juzga de esta manera: «Hubo un ensayo de Historia Eclesiástica de España, el de D. Francisco de Padilla (Málaga, 1605), que en dos tomos alcanza hasta el siglo VIII; pero es tan endeble, que apenas puede prestar hoy utilidad alguna.» Resiéntese, en verdad, de falta de crítica. Encierra

un capítulo con este epígrafe: «Del Santo llamado el divino Hieroteo, natural de España.» Afirma que Marieta le hace de Ecija, y le reconviene así: «bien fuera que nos dijera qué motivos tuvo para creerlo». Sin embargo, no es tan excesivamente crédulo, como otros historiadores, en la venida de San Pedro a evangelizar nuestra nación; porque, después de disertar sobre este suceso, concluye que no hay sobre ello cosa cierta. Del emperador Constantino refiere que, «estando leproso le habían aconsejado los sacerdotes gentiles que se bañase en sangre de niños, y sanaría; y habiendo hecho juntar muchos de ellos para este efecto, y queriéndolos matar para hacer el cruel lavatorio, oyendo los llantos de las madres, había mandado que no los matasen, y luego los volviesen a sus madres. Y la noche siguiente se le aparecieron los apóstoles San Pedro y San Pablo y le dijeron que, por la misericordia que había usado con los niños inocentes, los enviaba Dios para aconsejarle que buscara a San Silvestre que él le enseñaría y daría otro lavatorio de agua con que sanaría». De acontecimientos por el estilo está llena la historia. Acepta también, según Masdeu, diversos Concilios españoles ficticios y libros espurios, como los del seudo-Areopagita.

Admira, no obstante, por su mucha lectura, pureza de lenguaje, ingenuidad y candor de sus narraciones, respeto y acatamiento a todo lo sagrado. Merece, además, nuestra gratitud y el que se le disimulen algunos deslices por ser el primero que se lanzó a diseñar la historia eclesiástica de España; las historias primerizas, roturadoras de terrenos vírgenes, adolecen por fuerza de faltas que luego en otros libros posteriores se van corrigiendo. Las 78 cronologías, aunque no todas ofrezcan plena seguridad, suponen un ímprobo trabajo y prestan su utilidad a los lectores.

3. De la pluma del P. Fr. Pablo de San Nicolás, cronista general del Orden de San Jerónimo, brotaron las *Antigüedades Eclesiásticas de España en los cuatro primeros siglos* (1). En este libro, que procede por centurias, vense apoyadas nuestras antiguas tradiciones y la historia, al decir del autor, limpia de falsedades. Comienza por determinar «la situación de España, sus excelencias, naciones que la

(1) *Antigüedades Eclesiásticas de España en los cuatro primeros siglos de la Iglesia.* Dedícalas al Excmo. Sr. D. Baltasar de Zúñiga Guzmán Sotomayor y Mendoza, Duque de Arión, Marqués de Valero, Ayamonte y Menjuer, Grande de España de primera clase, Gentilhombre de Cámara de Su Majestad, de su Consejo, y su Sumiller, Virrey y Capitán General de México y Nueva España, etc. Fray Pablo de San Nicolás, Procurador, Definidor, Visitador y Cronista General del Orden de San Jerónimo y Predicador del Número de su Majestad. Con Licencias. En Madrid: En la Imprenta de Juan de Ariztia; hallarásse en su casa. Año de M.D.CCXXV. Folio, de 429 páginas de texto, a dos columnas.

poblaron y dominaron» y remata por un capítulo cuyos epígrafes son los siguientes: «Muerte del emperador Constante, rebelión de Magencio. Varones ilustres de Zaragoza. Sucede Liberio papa a San Julián. Constantino emperador persigue a los católicos. Concilios y sucesos de estos tiempos. Osio y los Obispos de España resisten a los herejes: son desterrados y Osio es llevado a Sirmio: su culpa y su penitencia: discúrrese sobre uno y otro.» Dilucida en los otros capítulos la venida de Santiago y aparición de la Virgen del Pilar, predicación en la península de San Pedro y San Pablo, persecuciones, mártires y santos españoles, varones ilustres, concilios y, como afirma el clérigo menor García de los Palacios, «si no todas las preciosísimas antigüedades de los más célebres santuarios de la Iglesia española en sus cuatro primeros siglos, las que por más preciosas pueden ser más codiciadas de los futuros como del nuestro».

«Me valgo, escribe el docto cronista, de los Breviarios antiguos, legendarios, historiadores y monumentos de aquellos siglos.» En dos trazos hace La Fuente el dibujo del autor de las Antigüedades: leyó muchísimo, pero carece de criterio histórico. Arremete con vigor y repetidas veces contra los falsos cronicones; mas admite infinidad de fábulas, v. gr., la predicación de San Pedro en España, la concepción corporal de la Virgen cuando se edificaba el sitio que hoy tiene Zaragoza, las nueve santas Vírgenes nacidas de un parto. Testifica que, al desembarcar los discípulos del Apóstol Santiago que traían la perla inestimable del cuerpo de su maestro, «lo sacaron de la nave y le pusieron sobre una piedra que, como tierna cera, cedió al cuerpo y maravillosamente se ajustó con él como a un sepulcro». Del cadáver de San Vicente diácono cuenta que mandó Daciano arrojarlo a una ciénaga inmunda para que lo devorasen las fieras y las aves. «Vino un lobo, y al acercarse al santo cuerpo, salió en su defensa el cuervo, y sentándose sobre la cabeza del lobo, le sacaba los ojos con el pico, y con las alas le azotaba, y fué tanta la batería que le dió, que hubo de huir a toda prisa dejando la presa.»

No se recata en afirmar que el Primado de la Iglesia española corresponde a Santiago de Compostela. Escribe con valentía, desenfado, soltura y abundancia de frase, aunque su lenguaje no peca de castizo y exigiría alguna lima. Las Antigüedades se conocen poco; Menéndez Pelayo las califica desfavorablemente en estas palabras, tal vez, algo exageradas: «Apenas merecen tomarse en cuenta las Antigüedades eclesiásticas de España en los cuatro primeros siglos de la Iglesia de Fr. Pablo de San Nicolás (Madrid, 1725); porque, atendida su fecha, tienen todavía menos importancia que la obra de Padilla.»

4. No mucho después que la obra de Fr. Pablo salió a luz al otro lado de los mares, en Lima del Perú, un libro de grandes alientos a juzgar por lo que promete en su larguísimo título. Aludimos a la *Historia de España vindicada* .. (1) *Se fijan las más ciertas épocas o raíces del nacimiento y muerte de Nuestro Señor. Se defiende irrefragable la venida del Apóstol Santiago, la aparición de Nuestra Señora al Santo en el Pilar de Zaragoza y las translaciones de su sagrado cuerpo. Se vindica su historia primitiva eclesiástica: la de San Saturnino, San Fermín, Osio y otros sucesos. Se refieren las persecuciones, los mártires y demás Santos, los Concilios y progresos de su religión hasta el sexto siglo...* Escrita por el Doctor Don Pedro de Peralta Barnuevo Rocha y Benavides. «Puede considerarse, afirma el Sr. Menéndez Pelayo, como un conato de historia eclesiástica, puesto que pertenece a ella la mayor parte de sus capítulos, el primer tomo (único publicado) de la Historia de España Vindicada de Don Pedro Peralta Barnuevo (Lima, 1730), polígrafo peruano de más erudición que crítica, pero notablemente instruído para su tiempo. La portada de este libro, raro en Europa, como casi todos los impresos en Indias, anuncia que en él se fijan las más ciertas épocas o raíces del nacimiento y muerte de nuestro Salvador»... etc.

En esta enumeración nos muestra las cuestiones principales que desenvuelve en el curso de la obra. Resplandece el autor por su enorme erudición y conocimiento de escritores antiguos y de su tiempo. Hablando de la venida de Santiago, recuerda que han salido a defenderla Don Mauro Castelá Ferrer, Fr. Francisco de Xodar, Don Miguel Salinas y Viñuela, D. Miguel de Erce, D. Juan de Velasco, el marqués de Mondéjar Ibáñez de Segovia y el cardenal Aguirre; y añade que

---

(1) *Historia de España Vindicada, en que se hace su más exacta descripción, la de sus excelencias y antiguas riquezas. Se prueba su población, lengua y reyes verdaderos primitivos. Su conquista y gobierno por los cartagineses y romanos. Se describe la verdadera Cantabria. Se fijan las más ciertas épocas o raíces del nacimiento y muerte de nuestro Salvador. Se defiende irrefragable la venida del Apóstol Santiago, la aparición de Nuestra Señora al Santo en el Pilar de Zaragoza y las translaciones de su sagrado cuerpo. Se vindica su historia primitiva eclesiástica, la de San Saturnino, San Fermín, Osio y otros sucesos. Se refieren las persecuciones, los mártires y demás Santos, los Concilios y progresos de su religión hasta el sexto siglo: la historia de los emperadores y de los grandes varones que ha producido. El origen e imperio de los godos.* Sácala a luz, la dedica, ofrece y consagra al Serenísimo Señor Don Fernando, Príncipe de las Asturias nuestro señor, Don Angel Ventura Calderón Cevallos, Santibáñez Bustamante y Villegas. Escrita por el Doctor Don Pedro de Peralta Barnuevo Rocha y Benavides, contador de cuentas y particiones de la Real Audiencia y demás Tribunales de esta ciudad por Su Majestad, Doctor en ambos Derechos, Catedrático de prima de Matemáticas en esta Real Universidad, Rector que fué tres años de ella y Abogado que ha sido de dicha Real Audiencia. En Lima, en la Oficina de Francisco Sobrino. Año de MDCCXXX.

Folio, prels., 36 hojas s. n. + texto 1.644 cols.

«se manifiesta en estos últimos que la España sabe tener príncipes por escritores, cuyas plumas merecen los mismos doseles que sus blasones y sus púrpuras». Impugna con energía a Natal Alejandro, que se esfuerza por destruír y arruinar las dos tradiciones españolas de la venida del hijo del trueno a nuestra patria y aparición de la Virgen en Zaragoza al Apóstol Santiago. Sostiene la predicación de San Pablo en la Península Ibérica; procura mitigar la dureza de los cánones del Concilio de Elvira; confiesa la caída momentánea y sólo exterior de Osio, de la que presto se arrepintió sinceramente; opina que San Dámaso fué español, aunque Guimaraes, Tarragona y Madrid se disputan el honor de haber sido su cuna; describe, pisando las huellas de Severo Sulpicio, la herejía priscilianista y los dotes y vicios de su corifeo; reseña la conversión de Teodomiro y los Concilios de Galicia y pone el colofón refiriendo la prisión y martirio de San Hermenegildo.

«Obra perfecta, la llama en su aprobación el P. Fermín Irisarri, S. J., y agrega que supo su estudio descubrir la verdad y darla a luz despejando con rayos de su pluma las tinieblas de la emulación, con que han obscurecido algunos las historias y anales de España... Ilustra las demás primitivas glorias de España, así en los primeros pastores que fundaron sus Iglesias, como en los innumerables mártires, cuya sangre fué el riego que fecundó el campo de su fe.» Menéndez Pelayo elogia, según dijimos, su vasta erudición, con la que no corre parejas su crítica. Semeja, en verdad, su historia a una selva frondosa en que hay que arrancar no poca maleza para que sólo quede lo bueno y aprovechable. Al narrar el nacimiento de Cristo, atestigua que «se ilustró aquella noche con una clara nube que, según historiador de nota (Lucas de Tuy), se vió en España y le sirvió de un sol nocturno que sólo le dejó el nombre para revelarle el prodigio; y al día siguiente se vieron tres soles en la misma parte, según lo asegura el Angélico Doctor, cuando nacía el de justicia: que si no puede negarse el asenso a autor tan grande (aunque se ignora de dónde recibió esta noticia) parece que quiso anunciarse repetido a este país o por singularidad su amor enviándole tres copias»...

Al regresar el Apóstol Santiago con sus discípulos de España a Jerusalén, pinta una escena semi-dramática tomada del seudo-Abdías. Llegaron, pues, juntos a aquella ciudad, donde, reconociendo la envidia de los judíos la copia de los milagros con que iba a radicar la nueva ley, le suscitaron en Hermógenes, célebre mágico, un competidor de maravillas que venciéndole el poder le debelase la doctrina. Tras de varias peripecias, entre ellas, la conversión de Fileto, aprendiz de mago, se deshace el nudo llevando los ángeles atado a Her-

mógenes a los pies del hijo del Zebedeo. Sobre Santa Librada y sus ocho hermanas, mártires, nacidas de un parto, se expresa de esta suerte: «Es esta relación de aquellas, a quienes su misma raridad las debilita, y tienen lo deprimido en lo admirable. Pero debemos estar a la creencia de las Iglesias de España, dejando en los arcanos de la divina Providencia sin registro los modos de sus inexcrutables obras.»

Bastan estas muestras para apreciar su crítica. «La historia de Peralta, afirma Salvá, sólo llega a la era cristiana; al fin del tomo promete su autor segunda parte, que no llegó a publicarse... Lo tenía escrito, según él dice en otra parte.» Toribio Medina, en *La Imprenta en Lima*, número 85, hace una hermosa descripción tipográfica de la obra.

5. En 1741 publicó en Roma un clérigo italiano *Disertaciones divididas en dos tomos sobre la antigüedad de la Iglesia de España* (1). Decíase el clérigo Cayetano Cenni y era presbítero beneficiado de la Basílica Vaticana. Empieza por ofrecer una colección genuina de todos los Cánones, debida a San Isidoro de Sevilla y desconocida hasta entonces. Sigue una disertación histórico-crítica de la Iglesia española en tiempo de los reyes católicos desde Recaredo, primer monarca que abjuró el arrianismo, hasta la invasión sarracena. A continuación vienen cuatro disertaciones repartidas en capítulos que constituyen el nervio de la obra. En la primera da razón el autor del estado de la Iglesia española en los tres primeros siglos, desde San Pedro a San Silvestre; en las otras, del estado de la misma en el IV, V, VI, VII siglos respectivamente.

Empieza en todas ellas por dibujar el estado civil de aquel siglo y pasa luego a examinar la fundación y progresos de la Iglesia, disciplina que se observaba, Obispos metropolitanos, origen y formación de los juicios eclesiásticos, práctica del santo palio enviado a San Leandro por San Gregorio, concilios nacionales y provinciales, costumbres de los clérigos, beneficios, primado de la Iglesia toledana, institución de los monasterios, liturgia antigua.

Sobre la venida de Santiago a España se manifiesta algo equívoco; rechaza los argumentos comunes; muestra que es espurio el libro

---

(1) *De Antiquitate Ecclesiae Hispanae Disertationes in duos tomos distributae. His praemittitur Codes Veterum Canonum Ecclesiae Hispanae ex genuina Conciliorum et Decretalium Epistolarum collectione S. Isidori Hispalensis quo illustratur Antiquitas Ecclesiae, praesertim Occidentalis, opera et studio* Cajetani Cenni, Sacros. Basil. Vatic. Presbyteri Benef. Tomus I. Romae, MDCCXCI. Apud Fratres Palearum. Superiorum Permissu. En 4.º, prels., 5 hs. s. f. + CXXVII + texto 1-252 págs. + Indices 253-260 pp. 2.º tomo: Typographia Thomae et Nicolai Palearim. Prels. XII, + texto 1-354 pág. + Chronologia 355-376 pp. + Indice 377-391.

de morte et interitu de San Isidoro en que aquélla consta y se acoge a sola la tradición, pero sin explicarla convenientemente y sacar partido de ella. Bellamente escribe el P. Flórez: «la (venida) de Santiago afirma como si la negara». De la Virgen del Pilar no profiere palabra. Contra Tomassini sostiene que los Concilios toledanos eran cosa distinta de las Cortes y reuniones de magnates y prelados presididos por el rey para resolver cuestiones temporales. Asegura que desde el año 656 floreció de tal modo en el Clero español la virtud de la castidad, que no tuvieron necesidad los Obispos de dictaminar sobre ella. A su juicio, se introdujo la tonsura en España entre los eclesiásticos en el VI y VII siglo; se asemejaba al cerquillo de los frailes, y se distinguía, por tanto, de la actual, adoptada por los herejes, aunque después prevaleció universalmente.

Bianchini juzga esta obra dignísima de suma alabanza por su orden, claridad, erudición y riqueza de documentos; pero otros escritores le ponen muchos reparos. El Sr. La Fuente califica a su autor de escritor procaz, superficial, petulante y de mala fe. Masdeu refuta con acrimonia y frecuentemente al presbítero de la Basílica Vaticana. Dice en el prólogo del tomo V. de su Historia: «Caetano Cenni, aquel literato de Roma que por los años cuarenta del siglo corriente escribió con poca felicidad de las cosas de España, atribuye otro Dios a la nación. Confunde la adoración con lo que los españoles antiguos llamaban devoción»... «Más grosero es el error de Caetano Cenni, el cual afirma, como un hecho cierto de la historia, que la Lusitania desde tiempo de Augusto se contó por provincia de la España citerior.» Y en el tomo XI le dirige esta invectiva: «¿Quién podrá sufrir después de esto la insolencia y mala fe de Caetano Cenni que, hablando de los siglos 5.° y 6.°, se atreve a decir en general que las provincias de España, no sólo estaban viciadas con los errores de los priscilianistas, sino que daban también acogida a cualquiera herejía que le viniese de allende?» No es más blando ni indulgente con el presbítero romano el P. Flórez como se inferirá de estos epígrafes que se leen en el índice del tercer tomo de la España Sagrada: «Cenni intentó destruir los fundamentos de la tradición de Santiago. Entendió mal un canon bracarense acerca de los himnos sagrados. Impugnado sobre el tiempo en que floreció San Ildefonso. Sobre un escrito de San Isidoro; sobre el autor de la epístola canónica de Santiago; sobre la inscripción de la persecución de Nerón; sobre si prevaleció entre los godos el oficio gregoriano; sobre si las obras del Abad Salvo se introdujeron en el misal y breviario muzárabe; sobre si es isidoriano el rito de los muzárabes. No formó crisis del Codice Veronense: no

debió intitular isidoriano a este Códice: no señaló bien la edad del calendario eclesiástico publicado por Pisa. Habla, mal informado, sobre los manuscritos que sirvieron de originales para la edición de los libros muzárabes. Impugnado por todo el párrafo 22.» Y en el texto, le recrimina así: «Mas, según el modo con que procede en este y otros lances, no parece que insistió en el título de ilustrar las cosas de la Iglesia Occidental sino en ofuscar las de España.»

Un abad benedictino, Scarmaglia, compuso contra la penúltima disertación de Cenni una obra impresa en Arezzo, en 1753, intitulada *Vindiciae antiquitatum monasticarum Hispaniae adversus Cajetanum Cenni*. Contestóle Cenni en el *Giornale de' Letterati*, en donde promete que en el tercer tomo de las Antigüedades estudiará el origen de los monasterios benedictinos en España; pero ese tercer tomo jamás vió la luz pública.

6. El *Memorial literario* de Madrid (diciembre de 1784), daba cuenta del *Compendio histórico, cronológico y geográfico de las Iglesias de España*, que, en 1756, sacó a luz D. Andrés Lozano Parreño y Navarro (1). En la portada se patentiza el fin del libro: «Explica el número de dignidades, canonicatos, raciones, mediarraciones y beneficios de todas las iglesias metropolitanas y catedrales de España, sus conquistas, fundaciones, edificaciones y dotaciones con expresión de los reyes a cuyas espensas se edificaron, fundaron y dotaron, y concilios celebrados en ellas, con los órdenes monacales, militares, mendicantes, regulares y seculares de nuestra península y razón de todas las congregaciones, turnos, provincias, monasterios, conventos y colegios de ambos sexos y sus advocaciones.»

Advierte Lozano que «habiendo podido adquirir una copia del Plan de las Iglesias de España que se formó para tratar del Concordato entre la Santa Sede y esta corona, me pareció haría un obsequio a la nación en publicarle con algún adorno más de aquel con que entonces se formó, y así he aumentado las Iglesias de Granada, Guadix, Almería, Málaga y Canarias». Principia por Toledo y termina por Santander: en cada población anota su situación geográfica, cómo se

---

(1) *Compendio Histórico, Cronológico-Geográfico: en que se explica el número de dignidades* (como en el texto). Lo escribía D. Andrés Lozano Parreño y Navarro, natural de la ciudad de Granada, y vecino de la de Murcia, colegial que fué en ésta, en el Seminario de San Fulgencio, Ministro Superior de la Santa Hermandad de la ciudad de Ciudad-Real por el Estado Noble, Administrador General que fué de la real renta de aguardientes y demás licores del reino de Murcia, caballero de la espuela y cadena de oro, Conde del Palacio Apostólico y Corte Lateranense. Dedícase a María Santísima de la Soledad. Con licencia: En Madrid, en la oficina de Antonio Pérez de Soto, a excepción del primer pliego y los tres últimos. Año de 1756. En 8.º, prels. 11 hs. s. f. + texto 176 págs. + Indice de las Santas Iglesias Metropolitanas, etc.

adquirió o conquistó, la composición de su Iglesia Catedral, y lo que comprende su Obispado.

De Toledo, escribe «que está fundada en la parte del meridiano, según el de Madrid, sobre eminentes cerros en forma de una C»; su antigüedad es tan grande que se ignora quien la fundó; conquistóla a los griegos el rey Recaredo en 587; la ocuparon los árabes y la reconquistó Alfonso VI de León, quien mandó consagrar la Mezquita mayor «que era la Iglesia que instituyó el Apóstol y Patrón de España Señor Santiago, cuando vino a predicar a dicha ciudad por los años 35, y según otros historiadores de 37». El Cabildo se compone de catorce dignidades, cuarenta canonicatos (teniendo los Papas y Reyes de nuestra España el título de Canónigos), etc. Comprende su Arzobispado 802 pilas, 14 Iglesias Colegiatas, 25 arciprestazgos y dentro de la ciudad se contienen 25 iglesias parroquiales, de las cuales cinco se llaman muzárabes... Acerca de los Concilios, afirma que los celebrados en España, según el doctor Ferreras, fueron 107, en esta forma: el primero en Granada, el Iliberitano, año de 306; segundo el de Córdoba, año 348, y de esta manera los enumera todos. En cuanto a las Ordenes militares y monacales da razón de las que hay en España y de las congregaciones, provincias, conventos de que constan.

Es el Compendio un libro curioso y excelente guía, por sus informes seguros, para conocer la organización eclesiástica de las diócesis españolas y el número de religiosos y casas religiosas que existían en 1757, en que se hizo el Concordato.

7. Ya en otra ocasión hicimos notar el descuido del P. Gari, de la Orden de la Merced, en omitir en su *Biblioteca Mercedaria* al P. Fray Manuel Villodas, mercedario, autor del *Análisis de las Antigüedades Eclesiásticas de España para instrucción de los jóvenes* (1), cuatro veces impreso y traducido al latín por Fr. Pedro Rodríguez Miranda con el título de *Ecclesiasticarum Antiquitatum ad juventutis institutionem Synopsis*. «Contiene una colección de cánones por orden de materias o un sumario del antiguo derecho canónico español,

(1) *Análisis de las Antigüedades Eclesiásticas de España para instrucción de los jóvenes. Comprende los sucesos más notables de los once siglos primeros.* Por el padre maestro Fray Manuel Villodas, del Orden de Mercedarios calzados, catedrático de prima de Teología de la Universidad de Valladolid. *Contiene una Colección de Cánones por orden de materias, o un Sumario del antiguo Derecho canónico español, al que precede un discurso sobre el estado político y religioso de España en los once siglos primeros, y una Suma de los Concilios de España celebrados en dichos siglos, por orden de tiempos, con algunos apéndices.* Cuarta edición. Imprenta de D. Juan de la Cuesta, 1863. Un volumen en 4.°; 4 hs. s. f. + Indice I-IV, texto 1.750 págs.

al que precede un discurso sobre el estado político y religioso de España en los once siglos primeros y una suma de los Concilios de España celebrados en dichos siglos, por orden de tiempos, con algunos apéndices.»

«El objeto de la obra, según declara Villodas, se dirige a dar una idea del esplendor primitivo de la Iglesia española, de la pureza de sus doctrinas, fervor de su disciplina, número de varones célebres (literatos y mártires), de las sabias leyes que con sus respetables Concilios se establecieron, del celo apostólico de sus Obispos y de otros monumentos sagrados dignos de eterna memoria.» A esto principalmente se endereza el discurso predicho, que puede calificarse de verdadera historia eclesiástica de España. Abraza cuatro capítulos: en el primero, se trata del origen y progresos de la religión en España; en el segundo, de las herejías, armas y errores que infestaron a España, o de que fueron autores algunos españoles; se describen 17, empezando por los abstinentes y terminando por los gramáticos; en el tercero, de las persecuciones de los cristianos en España, mártires, conducta de los cristianos en tiempo de las persecuciones; en el cuarto, de los varones ilustres que florecieron en santidad y literatura en los once primeros siglos. Fustiga los falsos cronicones y las invenciones y supercherías que entenebrecieron la luz purísima de la historia patria, y aduce un catálogo de las falsas decretales tocantes a España, v. gr., la carta del papa Antero a los Obispos de las provincias bética y toledana, la de Lucio I a los prelados de Francia y España. Al final del libro hace una reseña de los Concilios españoles más importantes.

Sus inspiradores o las fuentes en que bebió su doctrina fueron, al decir del mismo autor, los Santos Isidoro y Paciano y los eruditos cardenal Aguirre, Cardillo Villalpando, Pueyo, Mariana, Morales Flórez, Masdeu y otros.

Hay que confesar que el autor discurre con cierto dominio y señorío sobre la materia y que la obra atrae e interesa. No es que encierre noticias recónditas o sacadas de documentos raros o monumentos ignorados; pero ha tenido el P. Villodas gusto en recoger de historiadores conocidos algunas importantes y provechosas; las ha dispuesto con orden; las ha dividido convenientemente, y las ha ilustrado con un lenguaje natural y sencillo.

No siempre es aceptable su criterio, y en esto creemos que flaquea como historiador. Admite el derribo milagroso del puente de Guadix, para que los gentiles amotinados no atropellasen a los siete varones apostólicos, sin alegar fundamento alguno; asegura caprichosamente que el Centurión de los Hechos de los Apóstoles, con-

vertido al catolicismo, había nacido en España. Reprende a Mariana, porque razona sobre Félix de Urgel muy equivocadamente; pero él no puede gloriarse de exponer rectamente la historia del adopcionismo; sostiene, entre otras inexactitudes, la asistencia al Concilio de Francfort de Eterio y Beato como legados de la Iglesia de España.

Acaso este criterio del autor haya perjudicado al Análisis de las Antigüedades eclesiásticas; lo cierto es que, a pesar de contener varias cosas meritorias, recomendables y dignas de aplauso, y de haber sido reimpreso y traducido al latín, ha caído en las nieblas del olvido, sin que apenas se le vea, no digo elogiado, pero ni aun mencionado en los libros e historiadores modernos. La Fuente, en su Historia Eclesiástica, al referir los teólogos y canonistas del siglo XVIII, alude al autor del Análisis en estas escuetas frases: «Villodas y Caparrós escribían igualmente sobre Derecho canónico y disciplina eclesiástica.»

A. Pérez Goyena.

(Continuará.)

NOTAS Y TEXTOS

UN NUEVO CÓDICE MANUSCRITO DEL «LIBER PONTIFICALIS» (BIBLIOTECA ROSSIANA. ROMA. NÚM. 691, ANTES 843, X, 71)

En el fondo Rossiano, recientemente incorporado a la Biblioteca Vaticana, figura un códice manuscrito del *Liber Pontificalis*, que todavía no ha sido estudiado. Mientras esperamos que el Padre Silva Tarouca, S. J., nos dé su descripción en el catálogo del fondo Rossiano que prepara, vamos a estudiar su genealogía, determinando la familia de manuscritos a que pertenece y la importancia que pueda tener en la restitución del texto del *Liber Pontificalis*.

El manuscrito es de letra del siglo XV, muy tardío, por tanto. Comienza con las cartas falsamente atribuídas a San Jerónimo y a San Dámaso (fol. 1); sigue el índice de la serie de Papas, hasta Dámaso, y en el mismo folio comienza la noticia de San Pedro. Antes de comenzar la noticia de Dámaso (fol. 9 v.), hay en letra grande: *Usque hic est opus Damasi pape de gestis potificum ad Hieronimum presbiterum. Explicit.* A continuación siguen las biografías y noticias de los Papas sucesivos, hasta Bonifacio VII (974, 984-985): *Hunc romani suffocato Benedicto VI* (fol. 60 v.), y al pie del folio: *papam fecerunt.* El códice parece incompleto, no pudiendo determinarse hasta dónde llegaban las biografías o noticias de los Papas. Al principio del códice hay un folio con el comienzo de la biografía de Silvestre, que después se repite en su sitio.

Siendo una recensión del siglo XV, es claro que no hay que tenerla en cuenta para las biografías de los primeros Papas, existiendo muchos códices más antiguos y cercanos a los originales. No puede dejar de contener cambios e interpolaciones tardías. Así, en la biografía de San Silvestre, después de las palabras: *in monte Syrapti* (ed. Duchesne, I, p. 170, l. 2), se añade: *persecutione cuncusus constantini* (esto al margen), y luego sigue en el texto: *et post modum rediens cum gloria baptizauit constantinum humiliatus. Quia filiam constantiam apud sepulcrum beate agne dominus curauit a lepra. Cuius persecutionem primo fugiens in exilio fuisse cognosci-*

tur... En donde se ve cómo se confunden las supuestas curaciones de Constantino y de Constancia, contenidas en la conocida *Vita Silvestri* y en las *Actas* de Santa Inés *(AA. SS.*, Enero II, p. 353). Para aumentar la confusión se añade al margen con llamada antes de *humiliatus: augustum quem curauit dominus per baptismum a lepra*, y a continuación, borrado: *cuius persecutionem primo fugiens exilio fuisse cognoscitur*, conformándose con el texto antiguo del *Liber Pontificalis.*

No contiene las características del tipo H; o sea H, manuscrito de Tortosa y H^1, Vat. lat. 3.762.

Después de Adriano, del cual especifica que fué enterrado: *in cella beatissimi pape Siluestri* (cfr. Duchesne, I, p. 522), toma una forma muy abreviada; luego se convierte en catálogo, con alguno que otro desarrollo. En esta parte el texto se acerca mucho al catálogo contenido en el ms. proveniente de la abadía de la Pomposa, *Estense* H, 4, 6, antes VI, F, 5, de la biblioteca *Este*, en Módena. El cual ms., del tipo E, fué ya publicado fragmentariamente por Muratori *(Script.*, III, 2.ª parte *Vitae Romanorum Pontificum);* ha sido también estudiado y utilizado para su edición del *L. P.* por Duchesne (I, p. CXCIX; II, p. XVII), y últimamente publicado íntegramente, en cuanto al catálogo, por el mismo Duchesne, en *Mélanges de l'Ecole française de Rome*, XXXIII, 1913, p. 57.

Las variantes durante este período, en nuestro ms. *Rossiano*, podrán ser útiles; al menos para el estudio de la difusión del texto. Como el Estense, Cavense, Vat. 629, Vat., 1.340, Amiatense, Casanatense y la llamada recensión del siglo XV (cfr. Duchesne, II, p. XVIII y 255), incluye el ms. que estamos estudiando al falso Papa *Donnus*, entre Benedicto VI (972-974) y Bonifacio VII (974, 984-985): *Donnus natione Romanus ex patre* (laguna). *Sedit annis I, menses VI. Imperante Ottone III. Et cessauit episcopatus per dies II* (fol. 60 v.) También contiene la leyenda de la papisa Juana (fol. 57), tomada probablemente de algún ms. de la crónica de Martín Polono (Pertz, en *Mon. Germ. Hist. Scriptores*, XXII, p. 428); pero amplificada con algunos detalles que hacen más absurda la leyenda y carecen de importancia.

José M. March.

Roma, agosto.

¿DEFINICIONES «EX CATHEDRA» OLVIDADAS?

El año 1912, el R. P. Antonio Straub, S. J., publicaba en dos macizos volúmenes un tratado dogmático *De Ecclesia*, verdaderamente egregio (1). No convida a primera vista su lectura por lo denso y compacto de la composición y aun de la impresión misma, exenta de ciertos arreglos tipográficos que sirven para la claridad externa y aun para el descanso material del lector; pero, si uno se resuelve y pasa adelante, da con un verdadero yacimiento de sólida argumentación, de datos y observaciones preciosas, difíciles de encontrar juntas en otros autores. Nos es grato asociarnos a las alabanzas que le han tributado Dieckmann, Spaeil y otros muchos, pero con la sinceridad misma con que las aplaudimos, deseamos ahora en pocas palabras hacer alguna observación sobre uno de los muchos e importantes puntos que toca el ilustre autor.

Anunciaba en el prólogo el P. Straub que iba a utilizar en su tratado decisiones pontificias «ex cathedra», en cierto modo olvidadas: «Insuper licuit commemorare enuntiationes quasdam pontificum quodammodo oblitteratas peremptorias vel peremptoriis aequiparandas...» (2). De ellas trata en la nota al n. 1.072 (3), en la que omite el adverbio *quodammodo*. Esta declaración del P. Straub parece debía haber llamado potentemente la atención de los teólogos. ¡Definiciones pontificias casi o sin casi olvidadas! Y, sin embargo, no ha sido así, que sepamos. No ya tratados teológicos, sino monografías llenas de erudición han ido saliendo entretanto de las prensas españolas y extranjeras, y precisamente sobre puntos acerca de los cuales dice el P. Straub que existe una verdadera definición pontificia; y no obstante, no aparece ni una afirmación, ni una negación, ni una simple alusión a si es verdad o no lo afirmado por el P. Straub. Algún eco, con todo, ha resonado. El año 1917, el P. Spaldák, en un boletín de teología sistemática, altamente sugestivo, escribía: «Un document ancien contenant une définition pontificale ex cathedra, a pu disparaître, être perdu, voire même, au bout d'un certain temps, être oublié, inconnu.» Y después de citar a continuación el parecer del P. Straub en un caso particular, concluye: «On ne pourrait pas démontrer que cette hypothèse répugne intrinsèquement» (4).

---

(1) Oeniponte, typis F. Rauch (L. Pustet).
(2) L. c., pág. IV.
(3) L. c., v. II, pág. 483.
(4) *Recherch. de sc. rel.*, t. VII, 1917, pág. 144.

Nosotros, dejando ahora aparte la cuestión teórica, queremos examinar el *hecho* mismo, a saber: si son o no son definiciones «ex cathedra» olvidadas algunas de las propuestas por el P. Straub.

I

Comencemos por una muy interesante. Juan XXII, en 1321, queriendo atraer a la obediencia de la Sede Romana a los armenios, que estaban en el imperio de los Tártaros, y a otros orientales, les dirige una larga carta en la que primero les expone la doctrina del primado de San Pedro, cuyo sucesor es el Romano Pontífice (1). Al terminar la exposición añade: «Haec est igitur doctrina, quam tenet et praedicat sacrosancta Romana Ecclesia, quae justos vivificat, labentes stabilit, corda purgat...» (2). Sigue luego exponiéndoles la doctrina que sobre diversos puntos enseña la misma Iglesia Romana casi con las mismas palabras de «la profesión de fe de Miguel Paléologo» (3); como la exposición es algo larga, varias veces repite la fórmula «Ecclesia Romana docet», o «tenet», o «tenet et docet» etc.

Según se ve, pues, el documento es solemne. Bien dice el Padre Straub que en él Juan XXII se dirige a los armenios, «sive ipse peremptorie loquendo, sive persuasionem ecclesiae firmam exhibendo» (4). Pues bien; de este importante documento el P. Straub nos transcribe el siguiente pasaje, donde, a su parecer, hay una definición pontificia olvidada: «Docet (Romana Ecclesia)... illorum... animas, quae in mortali peccato vel cum solo originali decedunt, mox in infernum descendere, poenis tamen ac locis disparibus puniendas; *nimirum puerorum animas poena damni, non sensus, in limbo afficiendas*» (5).

Grande fué nuestra satisfacción y al mismo tiempo nuestra sorpresa, al enterarnos por primera vez, mediante el P. Straub, de este documento y en particular del fragmento transcrito, en el cual Juan XXII canonizaría una doctrina de Santo Tomás, tan conforme a la misma razón y piedad natural, y que necesariamente debería desterrar la mayor parte de las cualificaciones teológicas dadas a la tesis de que «las almas de los niños, muertos con sólo el pecado original, padecen

(1) Véase la carta en los *Annales Ecclesiastici* de Baronio, continuados por Raynaldo, t. 24, n. XI-XII, págs. 155-156 (ed. 1750, Luca). La doctrina de esta carta sobre el primado de San Pedro no la transcribe Raynaldo, pero coincide en gran parte con la de la carta a Jorge, rey de Georgia, que copia inmediatamente antes el mismo Raynaldo.

(2) L. c., pág. 155 b.

(3) Denz-Banw., 464.

(4) L. c., v. II, pág. 483.

(5) L. c.

únicamente pena de daño, no de sentido» (1). Pero comenzónos a llamar la atención que en la fórmula de fe, enviada poco antes en 1318 por el mismo Papa a Osinio rey de Armenia, y en la que se tocan varios de los mismos puntos que en la presente, faltan precisamente aquellas palabras: «*nimirum puerorum animas poena damni, non sensus, in limbo afficiendas*». Sospechamos entonces si serían simplemente una glosa, que se hubiese deslizado en la copia del documento. Para salir de dudas pedimos una fotocopia del original conservado en el archivo vaticano (2). Efectivamente, las dichas palabras «nimirum...» etc., que decidirían la cuestión, no existen, por desgracia, en el original, ni pueden haber existido. Presentamos al lector, para que se convenza por sí mismo, una reprodución de la fotocopia; es un fragmento ampliado de uno de los folios. La letra es pequeña, hermosa y bastante clara; después de *puniendas* (línea 18), hay punto y seguido; además no existe rastro alguno de dichas palabras en el margen del documento. No puede, por tanto, haber duda razonable de que las palabras «...nimirum puerorum animas poena damni, non sensus, in limbo afficiendas» son una simple glosa extraña al documento original.

¿Cómo se deslizó tan grave añadidura? ¿Eran aquellas palabras simplemente unas frases aclaratorias que el continuador de Baronio, Raynaldo, puso de propia cuenta en su copia manuscrita, para distinguirlas luego con diversidad de tipos o de otra manera del texto original, y después por descuido dejó de hacerlo? Quizá; pero es difícil averiguarlo, y el mucho tiempo que en ello se habría de emplear, no sería compensado por la utilidad que reportaría la tal aclaración. Baste saber que las tales palabras no son auténticas y, por consiguiente, que tampoco es auténtica la definición de Juan XXII.

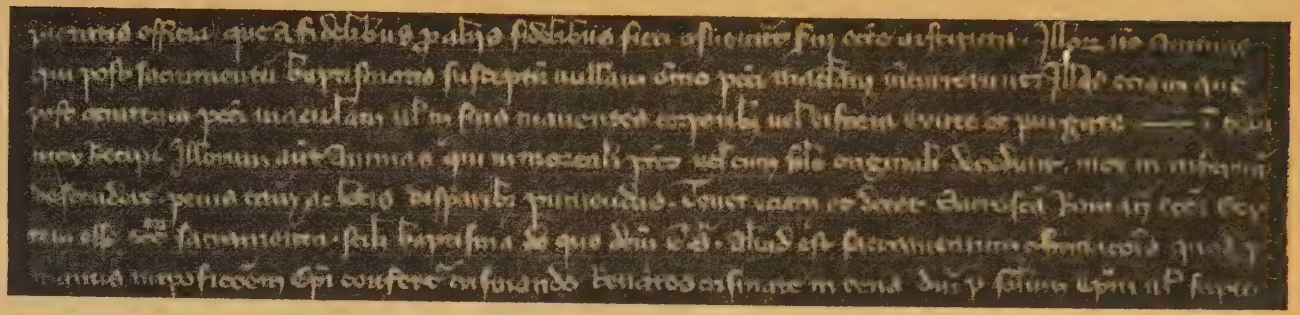
Eliminado este documento, son mucho menos claras las decisio-

---

(1) Sabido es que los teólogos se contentan, por lo general, con decir de dicha tesis que es «communior», «probabilior», «communissima», «probabilissima»», etc. No falta, con odo, aun entre los modernos, quien la crea menos probable, si bien creemos se puede decir que prevalece cada día más y con mayor fuerza en teólogos de todas las filiaciones y matices. Así el augustiniense P. Honorato del Val, autor dignísimo de toda estima por su tino y moderación, dice primero, en general, cuando expone las diversas sentencias: «Alii non pauci (Petavius, Driedo, et Augustinienses nostri communiter) existimant probabile aut probabilius esse parvulos cruciari, tum privatione beatitudinis naturalis, tum poena ignis mitissima, etc.« (*De Deo creante et elevante*, cp. III, a. V, § III, n. 195, 2.°, página 628, Madrid, 1906); pero después él expone su propio parecer contrario a la pena de sentido, con expresiones poco afirmativas, aunque notables y que se prestan a muchas reflexiones (l. c., n. 197).

(2) *Reg. Vat.*, 76; Ep. 22.—Debemos a la caridad del R. P. Martínez del Campo el hallazgo del documento; y del R. P. Vilar, bibliotecario del Bíblico, la fotocopia, cuya reproducción ampliada presentamos.

REPRODUCCION DE LA FOTOCOPIA Y SU TRANSCRIPCION LINEAL



..... Illorum vero animas qui post sacramentum baptismatis susceptum nullam omnino peccati maculam incurrerunt, illas etiam quae post contractam peccati maculam vel in suis manentes corporibus vel eisdem exute et purgate — in celum mox recipi. Illorum autem animas qui in mortali peccato vel cum solo originali decedunt, mox in infernum descendere, penis tamen ac locis disparibus puniendas. Tenet eciam et docet Sacrosancta Romana Ecclesia septem esse ecclesiastica sacramenta, scilicet, baptisma, de quo dictum est supra. Aliud est sacramentum confirmatio-
..... [nis, quod

nes del magisterio eclesiástico, que suelen aducirse para probar la tesis de que los niños, muertos antes del uso de razón y con el pecado original, no padecen pena de sentido. Para terminar, séanos permitido aducir unas palabras del Sumo Pontífice Pío IX, referentes, aunque indirectamente, a la presente cuestión.

Están tomadas de la Encíclica sobre el indiferentismo «Quanto conficiamur moerore» (1). Dice así el Romano Pontífice: «Notum Nobis Vobisque est, eos, qui invincibili circa sanctissimam nostram religionem ignorantia laborant, quique naturalem legem ejusque praecepta in omnium cordibus a Deo insculpta sedulo servantes ac Deo oboedire parati, honestam rectamque vitam agunt, posse, divinae lucis et gratiae operante virtute, aeternam consequi vitam; *cum Deus*, qui omnium mentes, animos, cogitationes habitusque plane intuetur, scrutatur et noscit, pro summa sua bonitate et clementia *minime patiatur, quempiam aeternis puniri suppliciis, qui voluntariae culpae reatum non habeat.*» De este notable pasaje fijémonos en las últimas frases. En primer lugar, la pena de sentido está bien expresada por aquellas palabras: «aeternis puniri suppliciis», que por lo demás no pueden aplicarse a la pena de daño, pues en tal caso serían sencillamente heréticas. La «culpa voluntaria» es la culpa o pecado personal, llamado así en contraposición de la culpa original que es voluntaria muy de otra manera. Por fin, es cierto que ahí trata el Romano Pontífice directamente de los adultos; pero la razón dada: «...cum Deus... minime patiatur quempiam aeternis puniri suppliciis, qui voluntariae culpae reatum non habeat», o es de extensión universal o puede con argumentos bastantes claros aplicarse también a los infantes.

No pretendemos que estas palabras sean decisivas, tanto por lo que acabamos de decir, como porque en rigor son solamente una razón de lo afirmado por el Romano Pontífice. Sin embargo, están objetivamente tan enlazadas y casi fundidas afirmación y prueba, y sobre todo, obviamente aparecen tanto así en la mente del Romano Pontífice por la manera de expresarse, como de quien quiere justificar lo uno por lo otro, con la particularidad de ser muchísimo más asequible a la luz de la razón la prueba que la afirmación misma, que, a nuestro humilde juicio, las palabras citadas deben ser de gran peso en la presente cuestión. Por esto, confesamos que nos maravilla algo que no las utilicen los teólogos, dada la penuria de textos claros del magisterio eclesiástico en la presente cuestión.

(Concluirá.) F. SEGARRA.

(1) Denz-Banw., n. 1677.

BIBLIOGRAFIA

Pontificia Universitas Gregoriana. **Ius Canonicum**, auctore P. Francisco Xav. Wernz, S. J., ad Codicis Normam Exactum, opera P. Petri Vidal, eiusdem societatis sacerdotis. Tomus V. Ius Matrimoniale.

Desde que se publicó el Código de Derecho Canónico, todos los que conocían la obra del P. Wernz, *Ius Decretalium*, deseaban que una mano experta, utilizando aquel tesoro de ciencia canónica, que por espacio de treinta años, y como fruto de sus explicaciones, había elaborado el insigne profesor y rector de la Universidad Gregoriana, lo acomodara al nuevo Código, conservando, en cuanto fuera posible, lo que era propio y característico del P. Wernz, a saber: la copiosa bibliografía, la erudición vastísima, las notas históricas y, sobre todo, la crítica de autores y opiniones de los mismos, que es, a nuestro juicio, lo que da más realce y valor científico a la obra del esclarecido canonista.

Es la obra *Ius Decretalium* de esas que no envejecen, y prueba de ello es que la encontramos citada a cada paso en la mayor parte de las obras canónicas publicadas después del Código; y no sólo en la parte histórica, en la que no tiene precedente, sino en todo aquello en que el derecho nuevo concuerda con el antiguo, que aun es mucho. Pero si no envejece, conservará mejor el interés que en el mundo científico despertó esta obra, si, como decimos, una mano experta, sin desfigurarla, la acomoda al derecho nuevo. Esta mano experta existe ya; es la del P. Vidal, discípulo del P. Wernz, y su sucesor en la cátedra cuando éste fué elegido General de la Compañía de Jesús. Y creemos que nadie mejor que el P. Vidal podía hacer esta reforma, pues él vió al P. Wernz dar vida en sus explicaciones a lo que no carecía de ella en el texto, lo cual le acreditaba de insigne pedagogo de la ciencia canónica como escritor y como enseñante.

Cuando el P. Wernz se hizo cargo del gobierno de la Compañía, aun le quedaban por publicar dos partes importantes de su obra; y de una de ellas, del *Ius Poenale*, corrió a cargo del P. Vidal la edición, citada en cuantas obras de *Delictis et Poenis* han visto la luz pública después del Código; también intervino en la segunda edición del libro *De Matrimonio*. Por todos estos títulos, si ya no le bastaran el de consultor de la Codificación, de varias Congregaciones romanas y

de la Comisión Pontificia para la interpretación auténtica del Código, era el P. Vidal el llamado a hacer de la obra del P. Wernz la obra de consulta de cuantos tienen que manejar el Derecho Canónico en cátedras y en curias eclesiásticas, y de cuantos aspiren a obtener grados académicos o la prebenda doctoral en nuestras catedrales y colegiatas de España.

Dos son los tomos que lleva publicados el P. Vidal: el II y el V, que constan respectivamente de 811 y 868 páginas; y aunque en el presente juicio crítico tratamos principalmente de dar a conocer el último, séanos permitido decir dos palabras del primero.

Lo más notable, a nuestro parecer, de este tomo, es el comentario a los cánones 87-106 con que el Código encabeza el libro II del mismo. Tratan dichos cánones de la persona jurídica en general, y lo contenido en ellos es de aplicación frecuente, no sólo en el resto del libro *de Personis*, sino en todo el Derecho Canónico. La exposición de estos cánones, por lo mismo que son nuevos (por lo menos en la forma y lugar en que aparecen en el Código), es del P. Vidal exclusivamente; y bien se echa de ver que el discípulo, en crítica y erudición, no le va muy en zaga al maestro; y al tratar de la persona moral, sobre todo, se manifiesta también él tratadista de Derecho Romano.

Al llegar al título IV de este libro II, pone un preámbulo en que el P. Vidal da razones por las que lo ha unido al título XXV del libro III; el primero de dichos títulos trata de los oficios eclesiásticos en general, y el último, de los beneficios; y el mismo Código, en uno y otro lugar, para evitar repeticiones, advierte la aplicación que el jurista ha de hacer a los oficios beneficiales de lo dispuesto por el Derecho acerca de los oficios eclesiásticos en general. Acaso a alguno le parezca más conveniente seguir en una obra de la índole e importancia de la presente el orden riguroso del Código; pero las razones que alega el P. Vidal en favor de esta pequeña alteración del orden legal, son muy atendibles. En todo el resto del tomo, aprovechando los materiales aportados por el P. Wernz, los acomoda a la nueva legislación y pone al día una parte muy importante de la obra del canonista alemán. Este tomo comenta sólo la primera parte del libro II del Código.

Sigue en orden de publicación a este tomo II el tomo V, que es *De Matrimonio*. Todos los que conocen la obra del P. Wernz saben cuánto es el mérito en esta parte de su *Ius Decretalium* pues a la importancia práctica del tratado, al que correspondía todo un libro de los cinco de la división clásica del antiguo texto legal, se añade el

que el tratado canónico *De Matrimonio* del P. Wernz, puede llamarse, a nuestro parecer, la obra maestra del antiguo profesor de la Gregoriana; así que, cuando se anunció la publicación del mismo, acomodado al Código, todos los amantes de la ciencia canónica no podían menos de acogerlo con el mismo interés con que fué acogida la primera edición de esta importante obra. Apuntar todas las reformas introducidas en este tomo V, sería hacer un análisis de todas las innovaciones introducidas por el Código en materia matrimonial, lo cual excede los límites de una censura de revista; pero indicaremos brevemente lo que más resalta en el trabajo personal del P. Vidal.

Y ante todo, aparece toda la antigua obra ordenada con arreglo al plan del Código, con ligeras modificaciones que razones prácticas aconsejan, como es tratar de las dispensas matrimoniales después de los impedimentos, y no en el capítulo de impedimentos en general. Y descendiendo a cosas más particulares, en la exposición del Canon 1.017, referente a los esponsales, en cuyo párrafo 3.° el Código ha introducido una importante reforma, negando toda acción jurídica por razón de los esponsales, en orden a exigir la celebración del matrimonio, el P. Vidal, en una extensísima nota, interpreta dicho párrafo tercero en el sentido de que los esponsales *sólo* llevan consigo la obligación de conciencia de reparar los daños ocasionados a la parte que está dispuesta a cumplir lo prometido, o sea a contraer matrimonio. Es muy digna de estudio esta nota (pág. 116, nota 102); la opinión en ella expuesta no dejará de encontrar contradictores, pero se abrirá camino, y será, seguramente, la que más se tenga en cuenta en la práctica. La aludida nota es toda una disertación, que ocupa varias páginas y en la que el P. Vidal estudia las razones que canonistas insignes aducen para dar cumplida explicación a esta nueva disposición jurídica, que ha venido a resolver no pocos conflictos en la práctica; y después resuelve la cuestión en el sentido indicado. Muy digna de atención es también la explicación del Canon 1.037 (que por errata dice 1.033), o sea la división del impedimento en público y privado, división que hay que tener muy en cuenta cuando se trata de revalidar el matrimonio inválido. Conforme a la noción dada por el Código, expone qué se ha de entender ahora por impedimento público y oculto, y qué se entendía en el antiguo Derecho. Es un estudio comparativo muy completo. El Código ha modificado el impedimento de disparidad de cultos, tanto cuanto a la extensión, como cuanto a los medios de probar la validez del bautismo, si éste es dudoso en el momento de contraer matrimonio. Esto ha dado lugar a la supresión de importantes notas de la antigua obra del P. Wernz, que

ya no eran de utilidad práctica, y a la introducción de otras nuevas del P. Vidal.

El capítulo que dedica a las dispensas matrimoniales es, sin duda, de los que ponen más de manifiesto el trabajo personal del P. Vidal. Mucho es lo que se ha simplificado por el Código en este punto el antiguo Derecho, y muchas son las facilidades que el mismo ha dado a los Ordinarios del lugar, a los párrocos y aun a los confesores, en casos urgentes. La acomodación de la obra antigua a la disciplina del Código en este punto, ha tenido que dar lugar a muchas variaciones en la misma, que manifiestan el trabajo de la nueva edición.

Muchas más cosas pudieran indicarse, que alargarían demasiado esta reseña. Estas nos han parecido las principales, y sólo añadiremos, para terminar, que, siendo en materia canónica la bibliografía matrimonial la más copiosa, por lo mucho que se ha escrito de Matrimonio después del Código, el P. Vidal, siguiendo el camino trazado por el maestro, en eruditas notas somete a una crítica serena cuantas opiniones defienden los muchos autores que han escrito en estos últimos años de Derecho Matrimonial.

Vivamente deseamos que aparezcan pronto publicados los demás tomos de esta importantísima obra.

J. M.ª Romero.

ÍNDICE DEL TOMO V

ARTÍCULOS

		Págs.
La Resurrección de Cristo en el magisterio de San Pablo	Alonso Bárcena, F.	3
El estado de Cristo glorioso según los escritos de San Pablo	» 138 y	373
Ejemplar de Catequistas españoles	Bayle, C.	259
La Epístola a los Gálatas. «Carta magna de la libertad cristiana»	Bover, J. M. 44, 182, 297 y	362
¿Es divina la autoridad de la Iglesia en sus definiciones infalibles?	Elorriaga, A. M. 113 y	225
Estudio psicológico-experimental de la meditación de los principiantes	Encinas, A.	284
Flores de la Liturgia Asuncionista	Gordillo, M.	337
La ubicación en el Doctor Eximio	Hellín, J. M. 272 y	390
Cuestiones cuolibéticas de la Biblioteca Capitular de Tortosa	March, J. M. 17 y	150
Una cuestión de método. Sobre los fundamentos del orden moral	Márquez, G.	60
Catedráticos de Teología españoles en Roma	Pérez Goyena, A.	26
Teólogos extranjeros formados en España.	»	244
Hacia nuestra predicación tradicional	Pérez, Q. 164 y	406

BOLETINES

Boletín heresiológico (2.º)	Pérez Goyena, A.	195
Boletín teológico	»	311
Boletín de historias eclesiásticas de España	»	423
Alrededor del jansenismo y de Pascal	Ugarte de Ercilla, E.	86

NOTAS Y TEXTOS

La epístola a los Hebreos citada por San Ireneo	Bover, J. M.	98
Una carta autógrafa inédita del Padre Nicolás Alfonso de Bobadilla	Codina, A.	207
El principio de identidad comparada, según Suárez	Dalmáu, J. M.	91
La traducción hebreo-castellana del libro de Isaías en la Biblia Ferrariense y en la de la Casa de Alba	Galdos, R.	210
Una carta inédita y desconocida del Padre Araoz	March, J. M.	332
Un nuevo códice manuscrito del *Liber Pontificalis*	»	436
Un informe curioso de Campomanes	Pérez Goyena, A.	213
Acerca de una nota referente al Sacramento del Orden	Quera, M.	327
¿Definiciones «ex cathedra» olvidadas?	Segarra, F.	436

ÍNDICE DE LOS AUTORES JUZGADOS EN "BOLETINES" Y "BIBLIOGRAFÍA"

	Págs.
BAEUMKER, BAUR, ETTLINGER, Philosophische Handbibliothek, IX	105
BONN, DR., vid. ECK, J.	217
BOURNET, L., La Querelle Janséniste	86
CONTARINI, G.—HUNERMANN, F., Gegenreformatorischen Schriften	218
—Corpus catholicorum. Werke katolischer Schriftsteller in zeitalter der Glaubensspaltung	216
CHEVALIER, J., Pascal. Pensées sur la verité de la religion chrétienne	89
ECK, J.—BONN, Disputatio Viennae Pannoniae habita.	217
FERRERES, J. B., Casus conscientiae	334
FRANK, C., Philosophia naturalis	220
GARRIGOU - LAGRANGE, R., Theologia Fundamentalis. Prior Pars Apologeticae	311
HOCEDEZ, E., Richard de Middleton	321
HUNERMANN, F. Vid. CONTARINI, G.	218
KEIL, L. Vid. LATOMUS, B.	219
LAHORGUE, P-M., Le Realisme de Pascal	87
LANG, A., Die loci Theologici des Melchior Cano	312
LATOMUS, B.—KEIL, L., Zwei Streitschriften gegen Martin Bucer	219
LÁZARO BAYO, M., La castidad virginal	222
LERCHER, L., Institutiones Theologiae dogmaticae, III.	317
LOTTINI, J., Divi Thomae Aquinatis Summa Theologica in breviorem formam redacta	315
MONSERRAT, J. Vid. VATH, A.	101
OTTEN, B., Institutiones Dogmaticae	319
SCHATZGEYER, K.—SCHMIDT, U., Scrutinium Divinae Scripturae pro conciliatione dissidentium dogmatum.	216
SCHMIDT, U. Vid. SCHATZGEYER, K.	216
—Spicilegium Sacrum Lovaniense. Etudes et documents. Fasc. 7	321
STEFFES, J. P., Religionsphilosophie	105
VACANT-MANGENOT, Dictionnaire de Théologie Catholique	324
VATH, A. — MONTSERRAT, J., La Misión de Bombay	108
VIDAL, P. vid. WERNZ, F. X.	443
WERNZ, F. X. — VIDAL P., Ius canonicum. V. Ius matrimoniale	443